بسم الله الرحمن الرحيم

جـامعـة الخرطـوم
كلـــية الآداب
قســم الفلسفة

خـلافات المتكلـمين في الصفات الإلـهـية
وموقف إبـن تيمـــية مـنـها

بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه الفلسفة في الفلسفة

إعـداد:
أمير صـالح المأمــون

إشــراف:
الدكتور/ كمـال حـامد شـداد
الدكتور/ عبد المتعال زين العابدين (مشرف سابق)

ذو القعدة ا	مبر 2003م

O

[هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَانُ الرَّحِيمُ**هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ**هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيم]

سورة الحشر الآيات (22-24)

الإهداء

إلى أمي حكمة محمد آدم روح الحياة وريحانها.
وإلى خالي عبدالله محمد آدم لما كان له من فضل في رعايتى وأنا صغير.
والي أسرتي: الزوجة. والأبناء
مصعب ، علي ورضوى ...تبصرة وذكرى.
والحمد لله أولاً وأخيراً والصلاة والسلام على رسوله المبعوث الأمين.

الشكر والعرفان

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات. والشكر له سبحانه وتعالي أن وفقني لإكمال تحرير هذا البحث بالرغم من كثرة الصعوبات التي صادفتني . والصلاة والسلام علي رسوله المبعوث رحمة للعالمين.

والشكر والإمتنان لجامعة الخرطوم ممثلة في عمادة كلية الآداب وعمادة كلية الدراسات العليا للموافقة علي هذه الدراسة وتذليلها لكثير من الصعاب. فقد إمتدت أيديهما الكريمة لي عوناً علي إخراج هذه الأطروحه إلي حيز الوجود.

وأخص بالشكر الدكتور كمال حامد شداد الذي أشرف علي الدراسة وأفاض علّي من علمه الغزير ومعارفه الواسعه، فقد كان موجِّها ومشرفاً ومصححاّ. فله مني خالص التقدير.

كذلك الشكر موصول للدكتور عبد المتعال زين العابدين. فقد أفادني بتوجيهاته العلمية القيّمة وأعطاني الكثير من وقته الخاص خلال فترة إشرافه السابق علي البحث.

والشكر للآنسة ساميه قسم السيد، مدير مكتب خدمات الكمبيوتر بمقر كلية الصيدلة - جامعة الخرطوم، والأخت هدى حامد لقيامهما بطباعة البحث وإخراجه بهذا الشكل الفني.

التجريد

هذا البحث موضوعه: "خلافات المتكلمين في الصفات الإلهية وموقف إبـن تيميـة منها" وفيه محاولة دراسة نقدية لتراث المتكلمين وإبن تيميه في مسأله الـصفات الإلهيـة لمعرفة إختلافاتهم ومنهجيتهم فيما يتعلق بتحليل الآراء والحكم علي الأفكـار، وبقـصد الوقوف علي جوانب التطور المنهجي لدي إبن تيمية المتمثل في: إستخدامه لمـا يمكـن تسميته بعلم كلام جديد، له حدود واضحه في الإستدلال العقلـي. يبنـي علـي القـرآن والحديث النبوي الصحيح. يستقي منهما مباشرة دون الخوض في مزج الـوحي الإلهـي بالفكر الإجتهادي كما حال سابقيه بين المتكلمين. ودن الخوض في المصطلحات العقليـة الغامضة التي ظهرت نتيجه للإختلاط الحضاري والإمتزاج الثقافي. مع الإهتمام بمعاني الألفاظ التي كانت معروفه متداوله بين العرب أيام نزول القرآن. تحقيقاً لهـدف أساسـى هو: إزالة مظاهر التعقيد التي شابت عقيدة التوحيد، وتثبيتاً للعقائد الإسلامية في صيغتها الأولي دون إخضاعها إلي التأويلات المخالفة لضوابط التفسير الصحيحة.

أشتمل البحث علي أربعة أبواب، مكونة من فصول، وخاتمه:

الباب الأول: مقدمه تم فيها توضيح مشكله البحث، الهدف منه، أهميته وخطته. كما تضمن إستطلاعاً للدراسات السابقة فـي مجـال Literature Review الـصفات الإلهية.

وإنحصر مدار البحث والتحليل في البابين: الثاني والثالث في توضـيح المفهـوم الشرعي للأسماء الحسني والصفات الإلهية ونشأة وطبيعة الخلافات الأساسية والفرعيـة حولهما. بالإضافة الي بيان أن جدل وخلافات المتكلمين في الصفات يرجع فـي المقـام

الأول لاستخدامهم لمنهج التأويل بمدلولات مختلفة في دراسة وفهم النصوص الـشرعية الخاصة بها.

أما الباب الرابع فقد تم فيه تناول مفهوم العقل في اللغة والفلسفة وعلم الكلام وكذلك منهجية المتكلمين وإبن تيمية في الإحتكام الي العقل في مبحث الصفات الإلهية بالإضافة إلي تناول ما أسميناه بعمل الكلام الجديد الذي خطط له إبن تيمية وتبنّاه في مذهبـه فـي الصفات الإلهية.

خلصت الدراسة إلي توضيح أن المتكلمين في بحثهم للصفات الإلهية قد وقعوا فـي خطأ منهجي بسبب عدم تفريقهم بين مجال العقل في عالم الغيـب ومجالـه فـي عـالم الشهادة. وهذا يوجب التنبيه إلي أن حركة الفكر الإسلامي في مجال الغيبيات تحتاج إلي مرتكز ثابت لن تجده في الفلسفة والأقيسه المنطقية، وإنما تجـده فـي الـوحي الإلهـي "والقرآن والسنة " الذي جاء بالحق نصاً ودلالة في مجال الغيبيات. لـذلك فـلا حاجـة للتأويلات ومتابعة الكلام المبتدع الذي أحدثه المتكلمون والفلاسفة في بحثهم وخلافـاتهم في الصفات الإلهية. مما يسهم في إعادة بناء العقلية الإسلامية ببعث الثقة ورأب الصدع الفكرى فيكون بذلك إنهاء للتعصب المذهبي القائم علي الفكر الإجتهادى في مسائل العقائد عموماً لخطره علي وحدة الأمة الإسلامية.

ABSTRACT

The doctrine of the person of Allah (Al-tawhied) as developed in Muslim thought, covered the great part of the field of Muslim Theology.

Evedently, the ninety nine most beautiful names, the abstract qualities (sifat) which lie behind them, and the anthropomorphic expressions (such as: God's face, eyes and hands) raised dangers to the Unity (tawhied) of God religiously and philosophically. Avery important problem in Muslim Theology is the relation of the these qualities or attributes (Sifat) to his essence (dhat).

The Mutazila claimed that divine attributes are not eternal entities added to his essence, but identical with the being (Abu Al-Hudhail), negations of shortcomings (Knowledge: negation of ignorance etc.; Al-Nazzam), or inherent in the essence through mani-ahwal (Abu Hashim). The resultant Orthodox (Ahl-Alsunna) statement, after a long controversy over the relation of these attributes to his essence, is that they are not He, nor are they other than He. The struggle was to maintain the internal unity of the personality of Allah.

In the matter of anthropomorphism some theologians (Hashwiya, Korramia, and some Shiea sects) Lay too much stress on the literal meaning of some Koranic and sunna terms that model Allah after the image of man. The Jahmiya, the Mutazila, and latter Ashariets held opposite view, and so were anxious to avoid anthropomorphic expressions. They applied the allegorical method (tawil) to all anthropomorphic expressions, like God's hands or his face, and took them in the sense of bounty and Knowledge. The Orthodox (Ahl- Alsunna) were obliged to take a middle position. They believed that God attributes as confirmed in Koran and Sunna must be taken in their literal sense without asking Questions "bila Kaif." This rule should be applied to all anthropomorphic expressions. The struggle was to do justice to the Koranic and Sunna descriptions of him.

Ibn Tymia, the most eminent Muslim Jurist and Theologian of the 13th-14th centuries in Syria and Egypt, who belonged to the Hanbalite school of Islamic law, was relentless enemy of Islamic speculative theology(Kalam), Sufism, Sheism, Greek philosophy, and Aristotelian logic.

His criticism of speculative theology of God attributes (sifat), as far as I know, has never been fully and systematically examined. This thesis “Muslim theologians controversies over God attributes with special reference to Ibn Taymya’s position” attempts to do that.

The thesis is divided into four parts. The first part is introductory, and it acquaints the reader with the literature review.

Part two and three examined the Muslims theological debate upon the ninety nine most beautiful names, the anthropomorphic expressions, the application of the allegorical method (tawil), and the dangers raised to the unity of God (tawhied)religiously and philosophically.

The last part expound and examined Ibn Taymiya’s attack against Muslim Theologians who believed that by reason they could reach ultimate truth. He assured that reason could never grasp the nature of Allah because he is unknowable to human powers, and we must accept and believe what we are taught by him and by his messenger, the prophet.

The significance of Ibn Taymiya’s criticism of Muslim speculative theology of God attributes lies in the fact that it defines what I called, “A new Muslim Theology” which consists of a system of dogmatics full of fertile new ideas. Throughout his criticism he demonstrated great skill in finding weaknesses in his fellow Muslims speculative theology of God attributes (Sifat).

المحتويات

الفصل الأول

مشكلة البحث، الهدف منه، أهميته وخطته.

1/ تمهيد:

بسم ا الرحمن الرحيم رب اشرح لي صدري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي والحمد رب العالمين الواحد الاحد، الفرد الصمد، الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولد، ولم يكن له كفواً أحد. له الأسماء الحسنى ، والصلاة والسلام علي سيدنا محمد صاحب المنزل الأسني وعلي آله وصحبه ومن تبعه بالهدي إلى يوم الدين وبعد:

إن كمال الإنسان المؤمن وسعادته لا تتم إلا بمعرفة فاطره وبارئه ، ومعرفة أسمائه وصفاته ، ومعرفة الطريق الذي توصل إليه ، وقد تضمنت ذلك فاتحة الكاتب وانتظمته اكمل انتظام . فان قوله تعالى: (الحمد لله رب العالمين. الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) يتضمن معرفة الرب تعالى ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله. والأسماء المذكورة في هذه السورة، كما يقول ابن القّيم الجوزية، هي أصول الأسماء الحسني. وهي اسم ا والرب والرحمن. فإسم ا متضمن لصفات الإلوهيه، واسم الرب متضمن لصفات الربوبية ، واسم الرحمن متضمن لصفات الإحسان والجود والبر ، ومعاني أسمائه تدور علي هذا. وقوله تعالي: (إياك نعبد وإياك نستعين) يتضمن معرفة الطريق الموصله إليه ، وهي عبادته وحده واستعانته علي عبادته .[1]

([1]) إبن القّيم الجوزية ، أسماء ا الحسني ، تحقيق : يوسف بديوي وايمن الشوا ، دمشق، : دار إبن كثير للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الاولي سنة 1997م ، ص 31 - 32 .

ويعتبر موضوع الأسماء الحسنى والصفات الإ لهيه من أبرز موضوعات العقيدة الإسلامية.وقد أمرنا البيان القراني بمعرفة هذه الأسماء، وهي أوصاف مدح وكمال، وإلتزامها والدعاء بها. لقوله تعالي: (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) [الأعراف: 180]. وبشّر النبي صلي ا عليه وسلم بالجنة إزاء من حفظها وأطاقها بحسن المراعاة لها ، لقوله:" إن لله تسعة وتسعين أسما من أحصاها دخل الجنة " [متفق عليه]. ومعني أحصاها: حفظها ورعاها، ودعا بها، وكرر تلاوتها.[2]

وقد أطلق العلماء علي السمات التي تُميز الذات الإلهيه عن غيرها كلمة "الأسماء " تارة وكلمة "الصفات " تارة اخري. فهل هناك فرق بين اللفظيين أم هما مترادفان. ؟

أول ما يلاحظ في ذلك الشأن هو: أن الإستعمال الوارد في القرآن والسنة قد إقتصر علي كلمة "الأسماء " Names دون "الصفات" Attributes ولذلك جاءت كثير من الشروح والدراسات تحت عنوان "أسماء ا " أو "أسماء ا الحسني" ولعل الإستثناء المشهور في ذلك هو" كتاب الأسماء والصفات" للبيهقي (ت 458هـ).[3]

كذلك نجد أن آراء العلماء حول صحة أو عدم صحة التبادل بين لفظي "الأسماء " و"الصفات "قد تشعبت علي النحو التالي :

أ – منهم من بادل بين اللفظين بحرية، واعتبر أسماء ا هي صفاته ، وصفاته هي أسماءه.كقول إمام السلف عثمان بن سعيد الدارمي (ت 282هـ): "

([2]) د . أحمد مختار عمر ، أسماء ا الحسني ، دراسة في البنية والدلالة ، القاهرة ،عالم الكتب ، الطبعة الأولى 1997 م ص 8.

([3]) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي ، كتاب الأسماء والصفات ، صححه وعلق عليه محمد زاهد الكوثري ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، د. ت.

وأسماء ا صفاته، ليس شيئاً منها مخالفاً لصفاته، ولاشئ من صفاته مخالف لأسمائه." [4] كذلك كان عبد ا بن كلاّب (240 هـ)،إمام أهل السنة في عصره.[5] يؤكد أن أسمـاء ا هي صفاته، وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر صفاته.[6] فبالرغم من أن العلم والقدرة والحياة ... هي صفات وليست أسماء إلا أنه اعتبرها كذلك فيما يبدوا للإرتباط الوثيق بين العلم والعالم ، والقدرة والقادر. فمعني العالم هو من له علم ، ومعني القادر يرتبط بالقدرة ... وهكذا. فهناك نوع من علاقة الاشتراك في المعني بين الصفة والموصوف الذي يسمى بها.

ب – ومنهم من فرق بين لفظي "الأسماء" "والصفات" في المعني. ونتج عن هذا ظهور جماعة تنفي ثبوت الصفات وتسلم بثبوت الأسماء كالجهمية أتباع الجهم بن صفوان (قتل 128هـ) كما سنري لاحقاً. كذلك قام الأشاعرة أتباع أبي الحسن الأشعري(ت 324هـ) بالتفريق بين اللفظين مع اثباتهما

([4]) عثمان بن سعيد الدارمي ، رد الدارمي علي بشر المريسي العنيد ، تحقيق : محمد حامد الفقي ، القاهرة ،مطبعة أنصار السنة المحمدية ، الطبعة الأولى 1358 هـ ، ص 8.

([5]) مدح إبن تيميه الإمام إبن كلاّب في كثير من المواضع في مؤلفيه " منهاج السنة النبوية " و"مجموعة الرسائل والمسائل" ، لما له من أثر عظيم في مدرسة أهل السنة والجماعة ، ولشدته علي المخالفين لذلك المذهب . أنظر: إبن تيميه منهاج السنة النبوية ، تحقيق : د. محمد رشاد سالم ، بيروت ، مكتبة الخياط ، الطبعة الأولى 1962 م، ج 1 ص 118 ،217 ، 235 ،304. كذلك : إبن تيميه ، مجموعة الرسائل والمسائل ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، الطبعة الثانية 1972 ج 4 ، ص512 ،572 .

(6) أبو الحسن الاشعري ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة ،مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية 1969 م ، ص253 .

سبحانه وتعالي. ويمثل هذا الموقف بوضوح الإمام أبو حامد الغزالي (505 هـ). الذي يفرق بين الأسماء و الصفات موضحاً أن: الإسم هو اللفظ الموضوع للدلالة علي المسمي بخلاف الصفة . فزيد مثلاً إسمه زيد،ولكن له صفات أخري في نفسه هي أنه أبيض وطويل ... فلو ناداه شخص بإسمه أو بصفة من صفاته بأن قال له: يا أبيض، أو يا طويل فقد ناداه بما هو موجود فيه و موصوف به. و كونه طويلاً أو أبيض لا يدل علي أن الطويل أو الأبيض إسم له، و إنما إسمه ما سمي به نفسه أو أسماه به والداه.[7]

و نتج عن هذا التفريق بين مفهومي اللفظين أن ذهب بعض العلماء إلي أن أسماء الله توقيفيه ،مصدرها الشرع، و هي أيضاً محددة بذلك، أما صفاته فغير توقيفيه، و غير محددة .

و يتلخص الرأي الذي ينبغي الركون إليه حول صحة أو عدم صحة التبادل بين لفظي "الأسماء " و "الصفات " في : أن ما يستحق أن يسمي "إسماً " تعالي و لا يصح أن يسمي "صفة " هو لفظ الجلالة "ا " وحده . لأن المسلمين عامة يقولون بأن كلمة "ا " إسم علم ، و رجحوا إشتقاقها من كلمة "الإله" التي إستعملت للدلالة علي ذات الجلالة ، ثم أستثقلت الهمزة في هذا اللفظ الذي يكثر إستعماله فحذفت للتخفيف ، وأصبح الإسم " ا " ثم صار إسم علم وهو بهذا الرسم .[8] أما بقية الأسماء الحسنى فهي صفات في الحقيقة . و قد لوحظ في إطلاقها علي الذات الإلهية ما تحمله من دلالات خاصه ، وان

---

(7) أبو حامد الغزالي ، المقصد الأسني في شرح أسماء ا الحسنى،تحقيق: محمد عثمان الخشت ، القاهرة ، دار الصابونى 1985م ، صـ.155

(8) دائرة المعارف الإسلامية ، أصدرها بالعربية : احمد الشنتاوى و آخرين بيروت ، دار الفكر ، د.ت ، ، مادة "إله " ، صـ 598-.599

ما إشتهر من هذه الصفات هو المقصود بالأسماء الحسنى ، لأن الأسماء إذا كانت أعلاماً لا تدل علي معني لم يكن هناك فرق بين إسم و إسم.

و قد نبه إبن تيمية (ت 728هـ) لحقيقة أن الأسماء الحسنى هي صفات، لما تحمله من دلالات خاصة، بإستثناء لفظ ا ، لكونه إسم علم فأوضح في رده علي إبن حزم الظاهري (ت 456هـ)، الذي يري أن أسماء ا جامدة ليست مشتقة أصلاً ،: "أننا نعلم بإضطرار الفرق بين الحي ، والقدير، والعليم، والملك ، والقدوس، والغفور، وأن العبد إذا قال : رب أغفر لي و تب علي إنك أنت التواب الغفور، كان أحسن في مناجاة ربه من قوله : إنك أنت الجبار المتكبر الشديد العقاب . فلو كانت أسماؤه أعلاماً لم يكن فرق بين الرحمن و الجبار، كيف وقد قال صلي ا عليه و سلم في الحديث المعروف في السنن : يقول ا : "أنا الرحمن خلقت الرحم و شققت لها من إسمي ، فمن وصلها و صلته ، و من قطعها بتتّه." فإذا كان الرحم مشتقة من إسم الرحمن ، إمتنع ان يكون علَماً لا معني فيه ... فإذا كان هذا قوله سبحانه فيمن أنكر الرحمن، فما الظن بمن ينكر جميع معاني أسمائه و صفاته؟. [9]

وقد تسابق أهل العلم للتأليف في موضوع "أسماء ا و صفاته " لجلالته . فبينوا معاني الأسماء و الصفات. وأظهروا للناس دواعي معرفتها و مقاصدها. ذلك لأن معرفة ا عز وجل بأسمائه و صفاته هي غاية الغايات، بل و أشرفها قدراً، فهي من وسائل دخول الجنة لقوله عليه الصلاة و السلام: "إن تسعة و تسعين إسماً مائة إلا واحداً،من

([9]) إبن تيمية ، دار تعارض العقل والنقل ، تحقيق : د. محمد رشاد سالم الرياض ، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الطبعة الأولى، 1981م، ج 5 ، ص 52-53.

أحصاها دخل الجنة." [10]و لم تخرج سائر الروايات عن ذلك وإن اختلفت بعض ألفاظها

.

إن شرف العلم تابع لشرف معلومه، و لا ريب أن أجل معلوم و أعظمه و أكبره هو ا عز و جل المنزه عن كل عيب و نقص، وعن كل تمثيل و تشبيه في كماله. و لا ريب أن العلم به و بأسمائه وصفاته أجل العلوم و أفضلها لذلك عنَى مفكرو الإسلام بتحصيل هذا العلم من النصوص الشرعية، وأهتم أكثرهم بمعرفة وإستخدام الأدلة العقليه للدفاع عنه ضد الخصوم والمعارضين.

من هذه الأهمية للأسماء والصفات الإلهية تنافس العلماء من محدّثين ومفسّرين و فقهاء ومتكلمين في الحديث عنها. ففي كتب الصحاح والسنن والمسانيد ذكر واسع لأسماء الله ولأحاديث الصفات. بل لقد بوِّب فيها أبواب مثل "كتاب التوحيد" [11] الذي هو في آخر كتاب صحيح البخاري (ت 256هـ) ومثل "الرد علي الجهميه " [12] في سنن أبي داود (ت 275هـ) وكتاب "النعوت " [13] في سنن النسائي (ت 303هـ) فإن هذه الكتب مفردة لجمع أحاديث الصفات الإلهية .

كذلك نجد كثيراً من كتب العقيدة و التوحيد والأصول قد خصصت فصولاً مطّولة للحديث عن أسماء الله و صفاته و بيان معانيها و أقسامها حسب دلالتها علي الذات أو علي الأفعال ، كما فعل

([10]) الإمام محمد بن إسماعيل البخاري ، صحيح البخاري ، استانبول – تركيا ، المكتبة الإسلامية 1981م ، ج 6 ، ص117

([11]) الإمام البخاري ، المرجع السابق ،ج 6 ، ص 116- 265 .

([12]) الإمام أبو داؤود سليمان إبن الأشعث السجستاني ، سنن أبي داؤود ، مراجعة و تعليق : محمد محى الدين عبد الحميد ، الرياض : دار الفكر للطباعة و النشر، د.ت ، ج2،ص 54-182.

([13]) الإمام أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي ، سنن النسائي، بيروت ، دار الفكر 1982م ،ج2،ص32-174.

عبد القاهر البغدادي (ت 428هـ) في كتابه" أصول الدين" [14] ، والإمام الجويني (ت438هـ) في كتابه "الإرشاد"[15]، وكما فعل البيهقي (ت 458هـ) في كتابه "الأسماء والصفات "[16]، وإبن تيمية (ت 728هـ) في رسالته " تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال و الفصل فيما إتفق عليه وما أختلف فيه أهل الملل و النحل و المذاهب منها بإختلاف الدلائل العقليه والنقلية فيها. " [17]

وقد كان لمبحث التوحيد وخصوصاً موضوع "الصفات الإلهية " المكان الأكبر فى النظر الكلامي عند المسلمين. فكان في طليعة المسائل التي خاضوا فيها ، فلا يخلوا مؤلف في علم الكلام الإسلامي من تناول ذاك المبحث.

و قد نشأ الإهتمام الكبير بمبحث الصفات الإلهية عند متكلمي الإسلام بصفة خاصة و فلاسفته بعامة من أن الذات الإلهية كانت محور القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. ولعل ذلك الإهتمام هو ماجعل المستشرق الإنجليزي ماكدونالد D.B.Macdonald يقول: "إن تسعة أعشار علم الكلام الإسلامي يشغله البحث في الذات الإلهية و صفاتها ". [18]

([14]) عبد القاهر بن طاهر البغدادي ، أصول الدين ، استانبول – تركيا ، نشر و طبع مدرسة الألهيات بدار الفنون التركية ، سنة 1928م ،ص 36-54.

([15]) إمام الحرمين الجويني ، الإرشاد إلي قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، تحقيق : د. محمد يوسف موسي و علي عبد المنعم عبد الحميد ، القاهرة ،مكتبة الخانجى سنة 1950م، ص 26-62.

([16]) أبوبكر أحمد بن حسين البيهقي ، الأسماء و الصفات ، تصحيح و تعليق : محمد زاهد الكوثري بيروت ، دار إحياء التراث العربي، د.ت. ، ص 18-265.

([17]) أحمد بن تقي الدين إبن تيمية ، مجموعة الرسائل و المسائل ، بيروت، دار الكتب العلمية الطبعة الأولي 1983م ، ج4،ص 191-242

(18) Macdonald , D.B., Development of Muslim Theology ,Jurisprudence and Constitutional Theory , Scribners ,New York, 1926, p . 123.

وتبدو ملاحظة ماكدونالد هذه صحيحة و قابله للتبرير لأن موضوع "الذات الإلهية و صفاتها "هو أساس العقيدة الإسلامية، بخلاف المسيحية ولاهوتها الذي إنشغل بقضيتي الخطيئه والثالوث. [19] فالتوحيد السليم يتطلب معرفة ا سبحانه وتعالى الواحد الأحد الذي ليس كمثله شئ وهو السميع البصير فذاك أمر مطلوب لجميع المسلمين حتي يكونوا بسبب هذه المعرفة من أهل التوحيد الخالص الذي لا فلاح و نجاح في الدنيا والآخرة إلا به.

كذلك لا يخلو كتاب من كتب التفسير من العناية بآيات الأسماء الحسنى و الصفات الإلهية. و يصنّف علماء آخرون في رحاب أسماء الله و صفاته ، فيبينون ما تتضمنه من المعاني الجمالية والقيم الأخلاقية، مؤكدين عظمة الخالق من دلالة هذه الأسماء والصفات. [20] و يجتهد آخرون في الإستدلال بأسماء الله وصفاته و أفعاله علي توحيده، وترسيخ مبادئ العقيدة من خلالها .

و قد أجاد بعض العلماء في بيان الأسماء والصفات من خلال المنظومات الشعرية ، فبرزت من خلال نظم شعري بارع كما فعل أحمد الدردير في "الخريدة البهية ".[21] و كما فعل الشيخ اسماعيل النابلسي الحنفي فى منظومته في الصفات الإلهية، [22] فصار الحديث عنها معلماً بارزاً و فناً قائماً بذاته.

([19])Rusell ,Bertrand , History of western philosophy, George Allen and Unwin LTD., London, ,1961,p 413.

(20) أنظر: طه عبد ا العفيفي ، الصفات الواجبة و المستحيلة و الجائزة في حق ا تبارك و تعالي ، القاهرة ،الدار المصرية اللبنانية ، الطبعة الأولي 1994م ، ص24-58.

(21) أحمد الصاوي ، شرح الخريدة البهية لأحمد بن محمد الدردير ، القاهرة ،مطبعة مصطفي البابي الحلبي و أولاده ، سنة 1947م ، ص2-5.

([22]) جاء في منظومة الشيخ إسماعيل النابلسي أنظر، طه عبد ا العفيفي ، المرجع السابق ، ص 187-189.:

و أولي علماء التوحيد و أهل التصوف موضوع الأسماء و الصفات عناية فائقة. فَسَمَّتْ نفوسهم من أجل البحث والتفتيش عن صفات الربوبية، ومعاني الجلال و العظمة، فهذا مطلب عزيز المرام.

2/ مشكلة البحث :

وقع موضوع " الصفات الإلهية " محلاً للبحث ادي أبرز متكلمى الإسلام و مفكريه و منهم إبن تيمية. فقد تناولوه من مذاهب مختلفة و إتجاهات متعددة ، فظهر الخلاف بينهم في فهمه، وكانت هناك شق فيما بينهم فكراً ومنهجاً في ذاك المبحث.

فهم متفقون علي النص الشرعي " آيات وأحاديث الصفات" كتنزيل من رب العالمين و لكنهم مختلفون في تفسيره وتأويله . فظهر التعصب الطائفي وإنتشر إتهام المخالفين في الرأي بالمروق من الدين بشبهة التعطيل والتحريف أو التشبيه والتجسيم. فمكّن ذلك لظاهرة التكفير والتفسير.

وإمتد ذلك الخلاف فظهر في مدونات و كتب التفسير ، إذ عرض مفسرو القرآن الكريم آيات الصفات الإلهية علي مذاهبهم و عقائدهم الدينية والكلامية ، وحاولوا أن

معرفة الله عليك تفرض ... بأنه جوهر لا عرض

و ليس يحويه مكان لا ،ولا ... تدركه العقول جل و علا

لا ذاته تشبه الذوات ... و لا حكت صفاته الصفات

وهو القديم وحده والباقي ... في القيد نحن وهو في الإطلاق

حي عليم قادر مريد ... في خلقه يفعل ما يريد

وهو السميع البصير لم يزل ... بغير ما جارحة من الأزل

له كلام ليس كالمعروف ... جل عن الأصوات و الحروف

يجدوا فيها ما يسوغ ويعضد مواقفهم الدينية ونظراتهم الكلامية وآرائهم الفلسفية. وقد ظل أثر ذلك مستمراً حتي اليوم علي من يطّلع علي أُمهات كتب التفسير. فيقع القارئ لها في حيرة بشأن التفسير الصحيح لآيات الصفات الإلهية. لذلك رأي الباحث توضيح أراء ومناهج المتكلمين وإبن تيمية في الصفات الألهية حتي ترتسم الصورة الحقيقية لها، ولمعرفة المواقف الفكرية و الدينية الصحيحة في هذا الموضوع الهام .

3/ أهمية البحث:

(أ) توجد ضرورة ملحه في حاضرنا إلى الدراسات المنهجية للتراث الفكري الإسلامي، لربط الماضي بالحاضر بعد النظر الفاحص في التراث بهدف إعادة بناء عقل الإنسان المسلم بناءً سليماً عن طريق التفكير الصحيح طبقاً للمنهج القويم الذي جاء به القرآن الكريم.

فالقرآن الكريم ليس كتاباً في المنطق والفلسفة كما وأن دعوة القرآن للنظر الفعلي ليست علي طريق العقل اليوناني المجرد الذي يصلح للنظر والبحث في مجال الحس " الفيزيقا" وماوراء "الميتايفزيقا".

فقد قدم القرآن للعقل البشري معالم منهج في النظر والتفكير يصلح لكل زمان ومكان. منهج أساسه ترك الجمود والتقليد واجتناب الظن وذم الهوى. وقوامه المحسوس المشاهد والذي يشكل قاعدة اليقين في الحكم علي الأمور. ويشمل هذا الاستقراء جميع مخلوقات اللّه وآياته المنبثه في كل مكان في الكون، وجاءت الأدله القرآنية أدلة جزيئه واقعيه سميت بالآيات، وهي تختص بماهي آية عليه وليست قياساً كلياً يدل علي معني

مشترك عام، بل تدل علي معين موجود متميز عن غيره، ولهذا كانت الدلائل علي الخالق آيات له.

أما في جانب الغيب أو ماوراء المادة فهو مجال الوحي لأن العقل ليس الطريق المعصوم لمعرفته. والخطأ المنهجى الذي حدث في هذا المجال هو: عدم تفريق المتكلمين وكثير من فلاسفة الإسلام بين مجال العقل في عالم الغيب ومجاله في عالم الشهادة والمادة. فالعقل لامدرك له في عالم الغيب لأنه من مهمة النبوه. فبعد وصول العقل القطعي إلى إثبات وجود اللّه تعالى بآياته المنبثه في الكون، يقف عند هذا الحد. وكل محاوله في التوغل في الذات الإلهية وصفاتها إنما هي رجم بالغيب وقفز في الظلام.

ومن هنا تجئ ضرورة التنبية إلى أن حركه الفكر الاسلامي في مجال الغيبيات تحتاج الي مرتكز ثابت لن تجده في الأقيسة المنطقية أو في الفلسفة اليونانية والفلسفات الأخرى. وإنما تجده في الوحي الإلهي المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبويه الصحيحة لأن الوحي قد جاء بالحق في مجال الغيبيات نصاً ودلاله. لذلك فلا حاجة للتأويلات ومتابعة الكلام المبتدع الذي أحدثه المتكلمون والفلاسفه في مجال الصفات الإلهية. والباحث المنصف، عندما يقف علي تفاصيل آراء المتكلمين والفلاسفه في هذا الموضوع يثبت عنده المعنى الذي أشرنا إليه.

(ب) موضوع "الصفات الإلهية" له أهمية تاريخيه كبري لمركزيته في دائرة الفكر الإنساني عموماً. ففكرة الناس وتصورهم للإله ولصفاته قديمه قدم الإنسان. فالإعتقاد باللّه يكاد يكون عاماً بين الشعوب، فلا تكاد تخلو أمه من إعتقاد بإله، ولكن فكرة

الألوهية وأوصاف الإله تختلف عند أبناء الأمة. فنجد بينهم المنزة والمشبه والمجسم والمعطل، وفقاً لدرجة ثقافة وطبيعة تفكير كل إنسان والبيئه الثقافية والإجتماعية من حوله.

هذا الأهمية التاريخيه لموضوع الصفات الإلهية ظلت قائمة علي مر عصور الفكر الانساني بالرغم من قلة قيمة البحث في ذلك الموضوع من الناحية المعرفية Epistemological لأن فيه إستخدام للعقل خارج دائرة حدودة. وبالرغم أيضاً من خطورة ذلك الموضوع من حيث الخلاف حول مشروعية بحثه دينياً. فالتعرض

لخلافات المسلمين في الصفات الإلهية من الموضوعات المنفرة للكثيرين ، ومن ثمة كان العزوف عن علم الكلام الاسلامي من أئمه السلف رجال الفقه والحديث كالإمام مالك بن أنس (ت 179 هـ) والإمام الشافعي (ت204هـ) والإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ) ومن أخذ بنهجهم.

وبالرغم من تلك المحاذير المعرفية والدينية فقد وقع موضوع "الصفات الألهية " محلا للبحث لدي أبرز علماء الإسلام، كذلك قلّما يوجد إنسان مسلم عادي، في أي زمان ومكان لم يفكر في الذات الإلهية وصفتها لكونها محور القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

4/ الهدف من البحث:

إن خطة هذه الدراسة تسعى لتحقيق الأهداف التالية:

(أ) الدراسة النقدية لتراث المتكلمين وإبن تيميه في مسألة الصفات الإلهية ومعرفة منهجيتهم فيما يتعلق بتحليل الآراء والحكم علي الأفكار.

(ب) الوقوف علي جوانب التطور المنهجي لدي إبن تيميه المتمثل في التحقق من فرضية إستخدامه لما يمكن تسميته بعلم كلام جديد، له حدود واضحه في الإستدلال العقلي. يبني علي القرآن والحديث النبوي الصحيح يستقي منهما مباشرة دون الخوض في مزج الوحي الالهي بالفكر الاجتهادي كما فعل سابقيه من المتكلمين، دون الخوض في مصطلحات عقليه غامضه، بقصد تنقية عقيدة التوحيد ومبادئه من كل دخيل فيها مهما كان دقيقاً. وتثبيتاً للعقائد الإسلامية في صفتها الأولي وعدم إخضاعها إلي التأويلات المخالفة لضوابط التفسير الصحيحة، والتي تبتعد عن المصطلحات التي ظهرت نتيجة للإختلاط الحضاري والإمتزاج الثقافي، وتهتم بمعاني الألفاظ التي كانت معروفه متداوله بين العرب أيام نزول القرآن، تحقيقاً لهدف أساسى هو: إزالة مظاهر التعقيد التي شابت عقيدة التوحيد الإسلاميه.

(ج) تنبيه القارئ المعاصر إلى أصالة وإضافات مفكري الإسلام، كإبن تيميه للفكر الانساني في قضايا العقيدة والفلسفة، وذلك بتوضيح أنهم قد درسوا وصنّفوا في الفكر تصانيف قيمة، وأرسوا قواعد في التفكير جليله، بل كانوا سابقين للفلاسفه المحدثين والمعاصرين في الإهتمام بجوانب تحليل وتوضيح الألفاظ والمفاهيم. وكذلك في رسم وتوضيح حدود العقل الإنساني في المعرفة اليقينية وتحديد المجالات التي ليس له أن يلجها.

فكلما إدعي العقل المعرفة اليقينية في حل قضايا وأسرار عالم الغيب "ماوراء المادة" ضل وتاه وكثر إضطرابه ولم يصل قط إلي اليقين بدليل إختلاف الفرق الكلامية والمدارس الفلسفية فيه. ومن جهة أخري، كلما عرف العقل قدرة ومجاله وإشتغل في إطار كشف أسرار المادة أنتج وأبدع. ذلك لكون العقل وجد أصلاً لكي يكون عقلاً عملياً يتحرك في اطار عالم المادة، فيحاول الكشف عن قوانينه وأسراره، والدليل القاطع علي ذلك ثمرات الحضارة المعاصرة في جانبها المادي والتكنولوجي والتنظمي والتي حقق بها الإنسان جزءاً من خلافته علي الأرض.

(د) التنبية إلي خطورة التعصب المذهبي القائم علي الفكر الإجتهادي في مسائل العقائد عموماً، وضرورة العمل علي الحد منه والقضاء عليه في المجتمع الإسلامي لخطره علي وحدة الامة الاسلامية. هذا فضلاًعن تأكيد ضرورة القراءة النقدية والمراجعة لأمهات كتب ومدونات تفسير القرآن الكريم نسبة لتأثر بعض أئمة التفسير بالآراء الفلسفية والنظرات الكلامية في تفسيرهم لآيات مسائل العقائد، كالصفات الإلهية والجبر والإختيار وغيرها، فعرضوا القرآن علي مذاهبهم وحاولوا أن يجدوا فيه مايسوغ آراءهم الفسلفية والكلامية.

5- خطة البحث:

إشتمل هذا البحث علي أربعة أبواب وخاتمة:

(أ) الباب الأول : مقدمة:

إشتمل هذا الباب علي ثلاثة فصول:

الفصل الأول : مشكلة البحث ، الهدف منه، أهميته وخطته.

وقد فضلت عمل تمهيد لهذا الفصل لإظهار مقاصد الأسماء الحسني والصفات الإلهية وداعي معرفتهما.

الفصل الثاني: الصفات الإلهية عند المتكلمين وإبن تيميه في المدونات العربية القديمة.

الفصل الثالث: الصفات الإلهية عند المتكلمين وإبن تيميه في الدراسة العربية والأجنبية المعاصرة.

وقد تناولت في هذين الفصلين إستطلاع للدراسات السابقة بقصد إستعراض ومناقشة وتلخيص الأفكار الهامة الواردة في المصادر والمراجع والدراسات أو البحوث السابقة التي قام بها الآخرون في مجال البحث Literature review ولتوضيح وشرح خلفية موضوع البحث ووضعه في إطاره الصحيح وموقفه بالنسبة للبحوث الأخري وبيان ماسيضيفه إلى التراث العلمي مع محاولة تجنب الأخطاء والثغرات والنتائج المتضاربة التي تضمنتها البحوث السابقة وتلافي التكرار ما أمكن.

(ب)الباب الثاني: الأسماء والصفات مفهومها في الشرع وطبيعة الخلاف حولها:

إحتوي هذا الباب علي فصلين

الفصل الأول: الأسماء الحسني والخلاف حولها.

الفصل الثاني: الصفات الإلهية والخلاف حولها.

(ج) الباب الثالث: منهج التأويل والخلاف في الصفات الإلهية. وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مفهوم التأويل والغموض الذي شابه.

الفصل الثاني: التأويل كأداه للتشبيه والتجسيم.

الفصل الثالث: التأويل كأداه للتنزيه ونفي الصفات الإلهية.

(د) الباب الرابع: العقل والصفات الإلهية عند إبن تيميه ويشتمل علي فصلين:

الفصل الأول : مفهوم العقل والإحتكام إليه.

الفصل الثاني: مذهب إبن تيميه في الصفات الإلهية.

(هـ) خاتمة البحث : وتضمنت أهم النتائج التي تم التوصل اليها من خلال هذا البحث.

(و) المصادر والمراجع:

وتظهر في قائمة المصادر التي وفرت حقائق البحث والمراجع التي تعرض آراء واضعيها حول الموضوع وتحليلاتهم وتعليقاتهم التي لا توجد في المصادر.

الفصل الثاني

الصفات الإ لهيه عند المتكلمين
وإبن تيميه في المدونات العربية القديمة

الفصل الثاني
الصفات الإ لهيه عند المتكلمين
وإبن تيميه في المدونات العربية القديمة

المدونات والدراسات العربية القديمة في موضوع هذا البحث كثيرة ومتعددة . وكانت بداياتها في وقت مبكر منذ أيام مؤرخي الفرق الكلامية الأوائل: كالأشعري (ت324هـ) والبغدادي (ت428هـ) وإبن حزم (ت456هـ) والشهرستاني (ت548هـ) وكذاك مصنفات رجال السلف والمتكلمين الأوائل والمفسرين والمؤرخين في بدايات القرن الثالث الهجري وبعده. وينبغي الحذر الشديد عند قراءة مدونات المتكلمين، وعدم التسليم بصحة ما جاء فيها من غير نقد باطني جرئ للنصوص. إذ المعلوم الثابت تاريخياً ان اغلب المؤلفات الكلامية دونت في عصر إتسم بالإستقطابات المذهبية الحادة والصراعات الطائفية المقيتة، التي أنهكت قوي الأمة وفرقت شملها وشتت جماعتها. [23]

ومع إن أكابر المتكلمين ممن تعد مدوناتهم مراجعا أولية لدراسة الأفكار والمذاهب، قد إشترطوا علي أنفسهم إبتداءاً الإلتزام بالحيدة والموضوعية في تحري الحقيقة المجردة، بلا تدليس أو تلبيس، أو ليّ لآراء الخصوم بقصد التشنيع بها وبيان تهافتها، فإنهم- وهم يحيون أجواء فكرية وتاريخية إتسمت بالإستقطابات المذهبية الحادة، والنظرة الأحادية المغلقة علي ذاتها، التي لاتري الحق إلا فيما تعتقده من رأى ونظر – قد أخفقوا في الوفاء بمطالب المنهج النقدي الذي ألزموا أنفسهم الأخذ بشروطه.

ومن الأمثلة التي يمكن الإستدلال بها علي كشف سقوط أصحابها ضحايا للإستقطابات الفكرية المذهبية الحادة، وسياسة الإكراه وإلزام الخصوم بما لايلزم عن مذهبهم ما ذكره الإمام أبو الحسن الأشعري شيخ أهل السنة والجماعة (ت324هـ) في مقدمة كتابه المعروف "مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين" بقوله : " أما بعد : فإنه لابد – لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها – من معرفة المذاهب والمقالات. ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات، من بين

([23]) د. عرفان عبد ا ميد عبدالفتاح ، "منهج ا تكلم : دراسة وتقو "، إسلامية ا عرفة ، مكتب ا عهد العا ي للفكر الإسلامي اليزيا ، العدد الثامن ، ذو ا جة 1417هـ / 1997م ،ص، 105.

مقصر فيما يحكيه، وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين متعمد للكذب في الحكاية إرادة التشنيع علي من يخالفه، ومن بين تارك للتقصي في روايته لما يرويه عن إختلاف المختلفين، ومن بين من يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجة تلزمهم به. وليس هذا سبيل الربانيين ولا سبيل الفطناء المميزين. فحداني ما رأيت من ذلك علي شرح ما التمست شرحه من أمر المقالات." [24]

ويقول الإمام أبو الفتح الشهرستاني(ت548هـ)،مؤرخ الأديان والفرق والمذاهب ، في مقدمة كتابه " الملل والنحل " الذي يعد مرجعاً أولياً لكل قارئ وباحث في المذاهب والأديان: " إعلم أن لأصحاب المقالات طرقاً في تعديد الفرق الإسلامية، لا علي قانون مستند إلى أصل ونص، ولا علي قاعدة مخبره عن الوجود. فما وجدت مصنفين منهم متفقين علي منهاج واحد في تعديد الفرق ... إلا أنهم إسترسلوا في إيراد مذاهب الأمة كيف إتفق ، وعلي الوجه الذي وجد، لا علي قانون مستقر، وأصل مستمر. فاجتهدت علي ما تيسر من التقدير، وتقدر من التيسير حتى حصرتها في أربع قواعد هي الأصول الكبار: الصفات والتوحيد .. القدر والعدل فيه .. الوعد والوعيد ..والرسالة والإمامة ..وشرطي علي نفسي أن أورد مذهب كل فرقة علي ما وجدته في كتبهم، من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم؛ دون أن أبين صحيحه من فاسده، وأعين حقه من باطله، وإن كان لايخفي علي الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل، وبا التوفيق." [25]

وهذا الكتاب هو الذي قال عنه الإمام فخر الدين الرازي (ت606هـ) الذي عاش نسبياً خارج إطار الإستقطابات المذهبية الحادة: "كتاب الملل والنحل للشهرستاني حكي فيه مذاهب أهل العالم بزعمه، إلا أنه غير معتمد عليه لأنه نقل المذاهب الإسلامية من

---

[24] الامام أبو ا سن علي بن ا اعيل الأشعري ، مقالات الإسلامين واختلاف ا صل ، قيق : مد ي الدين عبد ا ميد ، القاهرة ، مكتبة النهضة ا صرية ، الطبعة الثانية سنة 1969م ج 1 ، ص 33 .

[25] أبو الفتح مد بن عبد الكر الشهرستا ، ا لل والنحل ، قيق: مد سعيد كيلا ، ب وت ،دار ا عرفة للطباعة والنشر ، الطبعة الثانية 1975م ، ص 14-16 .

الكتاب المسمي " الفرق بين الفرق " من تأليف الأستاذ أبي منصور البغدادي. وهذا الأستاذ كان شديد التعصب علي المخالفين، فلا يكـاد ينقل مذهبهم علي وجهه. ثم أن الشهرستاني نقل مذاهب الفرق الإسلامية من ذلك الكـتاب فلهذا وقع الخلل في نقل المذاهب". [26]

بداهة إن كل تاريخ للأفكار والمواقف لايمكن أن يكون متحرراً بالكلية عن التحيز والحكم الشخصي، الا أن التعصب علي المخالفين يتعارض مع منهج القرآن الكريم القائم علي أساس منع الإكراه في الدين الثابت عند المؤمنيين به وحياً، دع عنك أن يكون إكراهاً علي المذهب الذي لا يعدو أن يكون سعياً إنسانياً يتحكم فيه مافي طبيعة الإنسان من قيود وحدود، وقابلية للتغير والتحول، واقتراب أو ابتعاد عن الحق والصواب. فالإجتهادات-كما يقول الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح – في مجموعها فروض وتقديرات، وآراء وأفكار تدور كلها في فلك الإمكان والإحتمال. فهل لمتدين عقل دينه وفهم حقيقته أن يلبس رأيه ثوب الدين الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه." [27]

حقيقة إن إختلاف منظور وتصور كل مذهب كلامي لمسائل العقيدة التي بحثها علم الكلام الإسلامي هو من مظاهر خصوبة الفكر الإسلامي ومن ثم إزدهار حضارة الإسلام. إذا لم تكن هناك سلطة كهنوتيه تحتكر العلم الديني والإفتاء زاعمة أنها حكم السماء. فقديماً حينما حاول الخليفة المأمون العباسي (ت218هـ) أن يعرض علي الناس عقيدة المعتزلة في خلق القرآن، كان رفض جمهور المسلمين آنذاك تعبيراً صادقاً عن طبيعة الفكر الإسلامي الذي يأبى التسلط الفكري بأكثر مما كان رفضاً للعقيدة ذاتها. فإذا كان إحتكار الفكر في السياسة دكتاتورية فإنه في الدين كهانة لا يعرفها الإسلام.

([26]) ال الدين القا ي ، كتاب تاريخ ا همية وا عتزلة ، القاهرة ، مطبعة ا نار 1331هـ ، ص 23 –24 .

([27]) د. عرفان عبد ا ميد فتاح ، "منهج ا تكلم ،: دراسة وتقو " ،إسلامية ا عرفة ، العدد الثامن ، ذو ا جة 1417هـ / 1997م ، ص، 106.

وبهذا المفهوم يجب أن تكون النظرة لموضوع الخلاف حول الصفات الإلهية في الفكر الإسلامي وللكتابات والدراسات القديمة فيه والتي تمثلها :-

أ/ مصنفات رجال السلف الأوائل :

وقد كانت هذه الكتابات سابقة تاريخياً لكتب الفرق والمقالات. وتمثلها مدونات الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ) والإمام البخاري (ت 256هـ) ، وابن قتيبة (ت 276هـ) والإمام عثمان بن سعيد الدارمي (ت 282هـ).

ويمكن إعتبار هذه المصنفات بمثابة أول ردود مكتوبة يقوم بها أئمة سلفيون علي آراء وتأويلات الجهمية والمعتزلة والمشبهة والمجسمة في موضوع الصفات الإلهية.

ولعل أهمية هذه المصنفات في موضوع هذا البحث تعود لكونها التوثيق الأول لمشكلة الصفات الإلهية في الفكر الإسلامي إذ أنها كتبت جميعها في النصف الأول من القرن الثالث الهجري.كما وأنها توضح شدة حرص أئمة السلف في إثبات الأسماء والصفات الإلهية والتي كان الجهمية والمعتزلة يغالون في نفيها أو تأويلها بصورة مختلفة.

ويري بعض الدارسين المحدثين – كالأستاذ جمال الدين القاسمي (ت1914هـ) أن المقصود بالجهمية في كتابات السلف الأوائل إنما هم المعتزلة، وذلك بقوله:

"…. فالإمام أحمد في كتابه الرد علي الجهمية " والبخاري في "الرد علي الجهمية"، ومن جاء بعدهم يعنون بالجهمية فيه المعتزلة، لأنهم كانوا في المتأخرين أشهر بهذه المسائل من الجهمية، ولكن كان غرض المتقدمين بالرد ومناقشة الجهمية لأنها الأم لغيرها والسابقة علي سواها في الظهور، بل هي أول فئة ظهرت في الإسلام بمذهب التأويل." [28]

وأهم مصنفات رجال السلف الأوائل التي وصلتنا هي ردود علي فرق الجهمية بذلك المفهوم الواسع – ويمكن حصرها فيما يلي:

([28]) ال الدين القا ي ، كتاب تاريخ ا همية وا عتزلة ، ص 44 – 45.

1- **كتاب "الرد علي الجهمية والزنادقة" للامام أحمد بن حنبل** (ت 241هـ)، وهو من أهم الكتب التي وصلتنا عن السلف في مجال الرد علي المشككين في القرآن الكريم، ومدافعة المحرفين لمعانيه بطريق التأويل الزائغ. كما يشمل الكتاب الرد علي زعيم الجهمية الأول، جهم بن صفوان (قتل 128هـ)، الذي تأثر بعناصر فلسفية في نفي الصفات الإلهية فطلع علي الناس ببدعته في نفي الصفات لأن ا تعالي في نظره لا يمكن أن يتصف بصفة تكون مشتركة بينه وبين خلقه.

وقد قام الأستاذ الدكتور علي سامي النشار والأستاذ عمار الطالبي بنشر هذا الكتاب مع مؤلفات سلفية قديمة أخري في كتاب بعنوان "عقائد السلف". [29]

وهناك شك في نسبة هذا الكتاب للإمام أحمد بن حنبل لأسباب وجيهة جداً أهمها: أنه يخالف المنهج المعروف للإمام أحمد، الذي رفض إبان محنة خلق القرآن وتحت سياط الجلاد بحث المسائل الكلامية وإستخدام مصطلحات المتكلمين المستحدثة التي لم ترد في قرآن ولا سنة مما يرجح عدم تناوله لها ومناقشتها وتدوينها في ذلك الكتاب. بالإضافة إلى أن معاصريه من المحدثين والفقهاء كالإمام البخارى (ت 256هـ) وإبن قتيبة (ت 276هـ) و عثمان الدارمي (ت 282هـ) لم يذكروا في مؤلفاتهم كتاب إبن حنبل هذا.

2- **كتاب "الإختلاف في اللفظ والرد علي الجهمية والمشبهة"** [30] **وكتاب "تأويل مختلف الحديث** [31] **لعبد ا بن مسلم بن قتيبة** (ت 276هـ) وقد خصصهما إبن قتيبة للرد علي غلو الجهمية والمعتزلة في تأويل الآيات والأحاديث ونفي الصفات الإلهية، كما رد فيهما أبضاً علي المغالين في الوقوف عند ظاهر

---

(29) د. علي سامي النشار وعمار الطال ، عقائد السلف – للأئمة أ د بن حنبل والبخاري وابن قتيبية وعثمان الدارمي ، الأسكندرية ، منشأة ا عارف بالأسكندرية ، الطبعة الأو سنة 1971م ص 53 – 112.

(30) كتاب الإختلاف اللفظ والرد علي ا همية وا شبهة لأبن قتيبة ،نشره د. علي سامي النشار كتابه "عقائد السلف " . أنظر ا رجع السابق ، ص 221 – 352.

(31)أبو عبد ا بن مسلم بن قتيبة ، تأويل تلف ا ديث ، صححه وضبطه مد زهري النجار ، ب وت ، دار ا يل ، الطبعة الأو ، 1973م.

النصوص الشرعية المتعلقة بالصفات الإلهية إلى حد التشبيه، وقد سلك إبن قتيبة في الرد علي هذه الفرق منهجاً إعتمد فيه علي دلالات اللغة وأوضاعها العربية، ولم يتبع منهج المتكلمين في الإلزامات بالأفكار المخالفة.

3- **كتاب "رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد علي بشر المريسي العنيد"** [32] **تأليف الإمام المحدث عثمان بن سعيد الدارمي** (ت 282هـ). وقد قال إبن القيم الجوزية (ت 751هـ) عن هذا الكتاب:

"وكتابه هذا – أي الرد علي بشر المريسي العنيد – من أجلّ الكتب المصنفة في السنة وأنفعها، وينبغي لكل طالب سنة مراده الوقوف علي ما كان عليه الصحابة والتابعون والأئمة أن يقرأه. وكان شيخ الإسلام إبن تيمية رحمه ا يوصي بهذا الكتاب أشد الوصية ويعظمه جداً لما فيه من تقرير التوحيد والأسماء والصفات بالعقل والنقل ما ليس في غيره. [33]

وأهم ما يجدر التنبيه إليه في قول إبن القيم الجوزية هذا هو: إعترافه الصريح وتأكيد إهتمام أستاذه إبن تيمية بأهمية دور العقل والنقل معا في تقرير التوحيد والأسماء والصفات الإلهية. وفي هذا دحض للرأي الشائع بأن السلف لم يستخدموا العقل مع النقل في تقرير التوحيد ومسائل الأسماء والصفات. كذلك يلاحظ في هذا الكتاب "الرد علي بشر المريسي العنيد "، وبالرغم من الثناء عليه من بعض أئمة السلف وتقريظهم له بعبارات فخمة، أن مؤلفه قد تطرف وغالي في إثبات الصفات الإلهية الخبرية كالعلو والنزول والإستواء مع إصراره علي تكفير

---

(32) بشر ا ريسي هو : بشر بن غياث بن أ كر ة أبو عبد الر ن ا ريسي مو زيد بن ا طاب. كان من أصحاب الرأي ، اشتغل بالكلام علي مذهب ا عتزلة وقال لق القران وبنفي الصفات الإ ية ونفي رؤية ا تعا يوم القيامة. تو سنة 218هـ أنظر تر ته : ابن حجر العسقلا ، لسان ا يزان ، حيدراباد ، ا ند سنة 1331هـ ، تصوير دار الفكر ب وت - لبنان، د .ت ، ج 2، ص 29 – 30 .

(33) إبن القيم ا وزية ،إجتماع ا يوش الاسلامية علي غزو ا عطلة وا همية ، القاهرة ، مطبعة أنصار السنة ا مدية ، نشره زكريا علي يوسف ، د . ت ، ص 62 .

المخالفين لموقفه ولعل ثناء إبن تيمية علي هذا الكتاب كان أحد الأسباب التي جعلت بعض خصومه يتهمونه بالتجسيم.

وتتأيد صحة ما ذكرنا بتعليق الأستاذ محمد حامد الفقي، الذي قام بتحقيق هذا الكتاب، [34] بقوله: " ... وأثني علي كتابه هذا كثير من أئمة السلف، وقرظوه بعبارات فخمة، وهو في الواقع كما قالوا، لولا أنه أتي فيه ببعض الألفاظ، دعاه إليها عنف الرد، وشدة الحرص علي إثبات صفات ا وأسمائه، التي كان يبالغ بشر المريسي الضال المارق وشيعته في نفيها، غير أنه كان الأولي والأحسن أن لا يأتي بها، وأن يقتصر علي الثابت من الكتاب والسنة الصحيحة، كمثل " الجسم والمكان والحيز" فاني لا أوافقه عليها وأستجيز إطلاقها لأنها لم تأت في كتاب ا ولا في سنة صحيحة. وأهل السنة إنما يعيبون علي من يقول في صفات ا وأسمائه بالعقل والإستنتاج والقياس. ولذلك قال الإمام الحافظ الذهبي في كتاب العلو بعد أن نقل عن كتابه هذا مستدلاً علي إثبات صفة العلو تعالي، وعده من أئمة أهل السنة والجماعة – قال: "في كتابه بحوث عجيبة مع المريسي، يبالغ فيها الإثبات. والسكوت عنها أشبه بمنهج السلف في القديم والحديث." [35]

ب/ كتب الفرق والمقالات:

بدأت الكتابات التي تؤرخ لفرق المتكلمين ومقالاتهم في الفكر الإسلامي في بدايات القرن الرابع الهجري. ولعل أهم كتب الفرق والمقالات التي تناولت موضوع الخلاف حول الصفات الإلهية عند المتكلمين هي:

([34]) الشيخ الأستاذ مد حامد الفقي ر ه ا كان رئيساً ماعة أنصار السنة ا مدية صر سنة 1358هـ عندما نشر كتاب "الرد علي بشر ا ريسي العنيد ". وقد قام بطباعته ونشره علي نفقته استجابة لطلب من الشيخ عبد الظاهر أبو السمح أمام ا رم ا كي وخطيبه آنذاك . أنظر : مقدمة كتاب : الأمام عثمان بن سعيد الدارمي ، رد الأمام الدارمي عثمان بن سعيد علي بشر ا ريسي العنيد ، قيق مد حامد الفقي ، القاهرة ، مطبعة أنصار السنة ا مدية ، الطبعة الأو سنة 1358 هـ ص ل.

([35]) الدارمي ، ا رجع السابق ، ص (ل)من مقدمة الكتاب.

1- مقالات الإسلاميين وأختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري(ت حوالي324هـ)

[36] ويعتبر هذا الكتاب من أقدم ما ألّف في شرح مذاهب الإسلاميين الرئيسية: كالشيعة، الخوارج، المرجئة، المعتزلة وأصحاب الحديث وأهل السنة في مسائل الكلام عموماً وأقوالهم في موضوع الأسماء والصفات الإلهية.

وقد أشار بعض المستشرقين كأشتروثمان Strothman إلى أن كتاب مقالات الإسلاميين قد كتبه الأشعري قبل تركه مذهب المعتزلة، وأنه بعد تركه الإعتزال عاد إلى هذا الكتاب فعدل فيه وأضاف إليه ليفند رأي المعتزلة في الصفات الإلهية. لذلك جاء عرض الأشعري لمذهب المعتزلة في الصفات في الجزء الأول من الكتاب بصورة تختلف عما جاء بالشطر الأخير من الجزء الثاني منه والذي أسماه "الأسماء والصفات". [37]

إلا أن كل ما يمكن أن يقال رداً علي شتروثمان هو أن الأشعري في هذا الشطر الأخير من الجزء الثاني من كتابه "مقالات الإسلاميين" قد اتخذ موقفاً نقدياً حاداً من المعتزلة ، وموقفهم من الذات الإلهية وصفاتها، وهو بهذا يعبّر عن رأيه في مذاهبهم بعد أن عرضها عرضاً موضوعياً في الجزء الأول من الكتاب.

2- التنبيه والرد علي أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين الملطي المحدث (ت 377هـ). وهو ثاني الكتب القديمة في شرح أحوال الفرق. وقد حوى هذا الكتاب من المعلومات ما لم تذكره باقي كتب الملل والنحل. فنراه يذكر كثيراً من الفرق التي لم يذكرها مؤرخو الفرق الآخرون، كعبد القاهر البغدادي والشهرستاني وإبن حزم ومن سار سيرهم، وينفرد بأنباء عنهم. ثم نراه يذكر كثيرا من الفرق بأسماء علي خلاف أسماء ذكرهم بها أصحاب كتب الفرق طبقاً لمصادره التي ليست بمتناول أيدينا في زمننا هذا. وقد توسع في تراجم وأراء بعض زعماء المعتزلة

([36]) أبو ا سن الاشعري ،مقالات الإسلامي واختلاف ا صل ، قيق مد ي الدين عبد ا ميد ، القاهرة ، مكتبة النهضة ا صرية ، الطبعة الثانية سنة 1969م .

([37]) د . عبد الر ن بدوي ، مذاهب الإسلامي ، ب وت ، دار العلم للملاي ، الطبعة الأو سنة 1971م ، ج 1 ص، 527.

وطوائف الروافض والخوارج في موضوع الذات الإلهية وصفاتها بما يسترعي الأنظار. [38]

3- **الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي** (ت429هـ). وهو مؤلف كما يصفه محققه الأستاذ محمد محي الدين عبد الحميد: "من خير ما ألف في هذا الموضوع ، حسن ضبط ، وإستيعاب بحث، وإتقان تبويب، ودقة عرض." [39] وقد لاحظت أن في هذا الكتاب أوضح وأوجز وأدق عرض لعقيدة أهل السنة والجماعة في موضوع الذات الإلهية وصفاتها، خاصة وأنه بهذه الصورة التي عرضها البغدادي قد صار بمثابة عقيدة كافة أهل السنة منذ ذلك التاريخ حتى يومنا هذا.

4- **الفصل في الملل والأهواء والنحل لإبن حزم الظاهرى** (ت 456هـ) وهو كتاب في علم الأديان المقارن أو في تاريخ الديانات والملل. وقد حدد إبن حزم في مقدمة كتابه الغرض الذي من أجله تعرض لدراسة الديانات والملل وهو: إدراكه مافي الدراسات التي قام بها السابقون عليه في ذلك المضمار من نقص وتعمية وغموض، فهو يأخذ علي عاتقه معاودة البحث فيما فاتهم أو غاب عنهم أو خفي عليهم. [40]

وخصص إبن حزم الجزء الثاني من هذا الكتاب لبحث جاد عميق لموضوع الذات الإلهية وصفاتها عند أصحاب الفرق الكلامية المختلفة. وتضمن هذا الجزء آراء إبن حزم بعدم جواز القول بلفظ "الصفات" ولا إعتقاده لأنه بدعة ،لأن ا تعالي لم

([38]) أبو ا سـ بن أ د بن عبد الر ن ا لطي ، التنبيه والرد علي أهل ا واء والبدع ، قدم له وعلق عليه: مد زاهد الكوثري ، بغداد ، مكتبة ا ثـ ، الطبعة الثانية سنة 1968م.

([39]) عبد القاهر بن طاهر بن مد البغدادي ، الفرق بـ الفرق ، قيق مد ي الدين عبد ا ميد ، القاهرة ، مكتبة مد علي صبيح وأولاده . د. ت ص، 8 .

([40]) أبو مد علي بن أ د بن حزم ، الفصل ا لل والأهواء والنحل – و امشه ا لل والنحل للشهرستا -، القاهرة ، ا طبعة الأدبية ، الطبعة الأو 1317هـ ، ج 1، ص 2 – 3.

ينص قط في كلامه المنزل علي لفظة "الصفات" ولا علي لفظ "الصفة" ولا حفظ عن النبي صلي ا عليه وسلم بأن تعالي صفة أو صفات. (41)

كما قدم إبن حزم في كتابه هذا نقداً هاماً لرأي الأشاعرة في الصفات الإلهية، وقول الأشعري عن الصفات " لا هي هو ولا هي غيره" فوصفه بأنه قول لم يسبقه عليه أحد من المسلمين وأنه "باطل مناقض لا يعقل نفي وإثبات معاً. وهذا تخليط الممرورين نعوذ با من الخذلان، والعجب من إحتجاج بعضهم في هذا الباطل بأن قال أن الطول ليس هو الطويل ولاغيره." (42)

5- **الملل والنحل للشهرستاني** (ت548هـ) وهو أشبه بدائرة معارف مختصرة للأديان والمذاهب والفرق وللآراء الفلسفية المتعلقة بما وراء الطبيعة التي عرفت في عصر المؤلف. (43)

وقد حاول الشهرستاني في هذا الكتاب توضيح إرتباط آراء كبار متكلمي المعتزلة في نفي الصفات الإلهية بمطالعتهم لكتب الفلاسفة الإغريق كأرسطوطاليس. وقد فعل ذلك في توضيحه لمقالات واصل بن عطاء (ت131هـ) ومعمر بن عباد السلمي (ت 220هـ) وأبي الهذيل العلاّف (ت226هـ) والنظّام (ت231هـ) وأبي الحسين البصري (ت436هـ).(44)

وقد إنتقص الأستاذ أحمد أمين من معرفة الشهرستاني بالإلهيات عند فلاسفة الإغريق الكبار كأفلاطون وأرسطو، ومن محاولته لربط آراء المعتزلة في نفي الصفات الإلهية بأثر الفلسفة اليونانية وذلك بقوله:"ورأيت مؤلفي العرب كالشهرستاني والقفطي وأمثالهما قد خلطوا حقاً وباطلاً، فكثيراً ما نسبوا القول إلى

(41) إبن حزم ، ا رجع السابق ، ج 2، ص 120.

(42) إبن حزم ، ا رجع السابق ، ج 2، ص 137.

(43) أبو الفتح مد بن عبد الكر الشهرستا ، ا لل والنحل ، قيق مد سعيد الكيلا ، ب وت ،دار ا عارف للطباعة النشر ، الطبعة الثانية سنة 1975م .

(44) الشهرستا ، ا رجع السابق ، ج 1 ، الصفحات ، 46 ، 50 ، 50 ، 68 ، 75 ، 85.

غير قائله، وترجموا حياة الفيلسوف ترجمة لا يقرها التاريخ الصحيح، وخلعوا عليها من خيالهم الإسلامي ما لا يتفق وحياة الفلاسفة اليونانيين الوثنيين." [45]

كذلك نلاحظ خطأ منهجياً في هذا الكتاب يضفي ظلالاً من الشك حول موضوعية ما ذكره الشهرستاني فيه فيما يتعلق بمقالات الفرق أو بمعتقدات الأديان الأخرى. وذلك فيما مهد به من تبرير كأنه معيار موضوعي لإدانة معتقدات جميع الفرق والمذاهب – عدا مذهبه بطبيعة الحال – إذ ردها كلها إلى معصية إبليس. فيقول في ذلك: "إعلم أن أول شبهة وقعت في الخليقة: شبهة إبليس لعنه ا . ومصدرها إستبداده بالرأي في مقابلة النص. وإختياره الهوي في معارضة الأمر، وإستكباره بالمادة التي خلق منها وهي النار علي مادة آدم عليه السلام وهي الطين. وانشعبت هذه الشبه ... فاللعين الأول لما حكّم العقل علي من لايحكّم عليه العقل، لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق، أو حكم الخلق في الخالق، الأول غلو والثاني تقصير. فثار من الشبهه الأولي مذاهب: الحلولية، والتناسخية، والمشبهة، والغلاة من الروافض، حيث غلوا في حق شخص من الأشخاص حتي وصفوه بأوصاف الإله. وثار من الشبهه الثانية مذاهب: القدرية والجبرية والمجسمة حيث قصروا في وصفه تعالي حتى وصفه بصفات المخلوقين." [46]

وهكذا بحكم سريع متعجل رد الشهرستاني إستخدام العقل في موضوعات الدين إلى معصية إبليس جاعلاً جميع مذاهب المسلمين – عدا مذهبه- منتسبة إلى حزب الشيطان ... وفي هذا موقف عقائدي غريب ومتطّرف، إذ يصل معتقدات وآراء تلك الفرق بشبهات إبليس التي يجمعها جميعاً أصل واحد هو السؤال بـ " لم ؟" أو الإحتكام إلى العقل.

([45]) ا د ام ، قصة الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، مطبعة نة تاليف والتر ة والنشر ،الطبعة الرابعة سنة 1964م ، ص 19.

([46]) الشهرستا ،ا لمل والنحل ،ج1،ص19،16.

نخاص من ذلك إلى ضرورة التنبيه بأن يتجه الباحثون والدارسون لفرق المسلمين إلى مصنفات ومؤلفات أتباع تلك الفرق لا ما يكتبه عنهم الخصوم كالشهرستاني. وذلك هو ما يقتضيه البحث العلمي الموضوعي النزيه بالضرورة.

6- إعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي (ت606هـ) وهو كتاب، بالرغم من صغر حجمه، يمتاز بالوضوح والإختصار الدقيق. وكان الرازي – فيما يبدو – فيه مؤرخاً فقط، فلم يناقش أو يجادل، ولم يعرّض للتشنيع علي المخالفين لرأيه في موضوع الذات الإلهية وصفاتها علي وجه الخصوص، كما فعل غيره من مؤرخي الفرق من سابقيه.

وقد ضمنة الرازي أغلب الفرق الإسلامية وكثيراً من فرق المجوس واليهود والنصارى، وأفرد فصلاً خاصاً لأقوال الفلاسفة، وذكر فيه فرق الصوفية. وهو الوحيد – كما قال هو نفسه- [47] الذي عد الصوفية فرقة، لأن الصوفية تمتاز بشئ من الأصول تختلف فيه عن بقية الفرق الإسلامية. فأهل السنة والجماعة – يرون أن الطريق لمعرفة ا   هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية للوصول إلى مرتبة الكشف.

7- **المواقف في علم الكلام لعضد الدين الايجي** (ت 680هـ). وفي هذا الكتاب نصل إلى ذروة ما بلغه علم الكلام عند الأشاعرة.[48] ومؤلفه معاصر لإبن تيمية (ت 728هـ)الذي أفاض في الرد علي المتكلمين.

---

(47) فخر الدين الرازي ، اعتقادات فرق ا سلم   وا شرك   ، مراجعة و رير علي سامي النشار ، القاهرة ، مكتبة النهضة ا صرية سنة 1983م ، ص 72 .

(48) عضد الدين عبدالر ن بن أ د الإ ي، ا واقف   علم الكلام ، الاسكندرية، مؤسسة الثقافة ا امعية سنة 1987م، ج1 ، ص810 .

ويتميز الكتاب بنسق متكامل وشمول في عرض الموضوعات وترتيب محكم لم يتمكن متكلم أشعري من بعده أن يزيد عليه. بل بدأ بعده مسار الفكر الأشعري فى التدهور والانحطاط، وبدأ عصر الشروح والحواشي إذ عقم الفكرعن أن يأتي بجديد، ولقد حظي كتاب المواقف بعدد منها لم يحظ به مصنّف أشعري قبله [49].

وينقسم الكتاب إلى ستة مواقف شغل موضوع الذات الإلهية وصفاتها الموقفين الخامس والسادس منه. وفيهما يشير الايجي إلى مسالك كل من المتكلمين والفلاسفة في إثبات الصانع وصفاته، ويرد علي الفلاسفة والمعتزلة القائلين بأن الصفات الإلهية عين الذات، ويقدم الأدلة مثبتاً الموقف الأشعري بأن الصفات زائدة علي الذات الإلهية، كما يرد علي المشبهه والمجسمة في مسألة الجهة والمكان.

ج / كتب التفسير والتاريخ وأخبار الرجال :

لعله مما يميز الفكر الإسلامي عن فكر الديانات الأخرى هو وجود موسوعات ضخمة في التفسير والفقه والتاريخ وأخبار الرجال. وتشمل تلك المؤلفات الضخمة جميع الأفكار والآراء في الحركة العلمية الإسلامية، ولا شك أن خلافات المتكلمين في الصفات الإلهية ليست إستثناءً من ذلك. اذ عنيت بها كتب التفسير في تناولها لآيات الأسماء والصفات الإلهية خاصة وأن التفسير هو: "علم يبحث عن مراد ا تعالى من كتابه المنزل علي نبيه محمد صلي ا عليه وسلم بقدر الطاقة البشرية، فهو شامل لكل ما يتوقف عليه فهم المعني وبيان المراد." [50]

ومن اهم كتب التفسير التي عنيت ببيان موضوع الصفات الإلهية والخلاف حوله :

1- **جامع البيان في تفسير القران لإبن جرير الطبري** (ت310هـ). وهو من أقدم التفاسير وأشهرها. وقد تعرض الطبري في تفسيره لبعض النواحي الكلامية عند كثير من آيات القرآن الخاصة بالذات الإلهية وصفاتها، مع حرصه علي أن يحتفظ

([49]) د. أ د مود صبحي ، علم الكلام ، الإسكندرية ، مؤسسة الثقافة ا امعية سنة 1978 ، ج1، ص 810.

([50]) د. مد حس الذه ،التفس وا فسرون ، القاهرة ، مكتبة وهبه ، الطبعة الرابعة سنة 1991م ج 1، ص 17.

بسنيته ضد وجوه النظر التي لا تتفق وتعاليم أهل السنة. فنجده يتصدي للرد علي المعتزلة في كثير من آرائهم الإعتقادية، فيجادلهم مجادلة جادة في تفسيرهم العقلي والتنزيهي للآيات التي تثبت رؤية ا عند أهل السنة،كما نراه يذهب إلى ما ذهب إليه السلف من عدم صرف آيات الصفات عن ظاهرها، مع المعارضة لفكرة التشبيه والتجسيم، والرد علي أولئك الذين يشبهون ا تعالي بالإنسان كما يتضح من تفسيره لقوله تعالي: (وقالت اليهود يد ا مغلولة) [المائدة: 64][51] و لقوله تعالي : (والارض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه). [الزمر: 67][52].

2- **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجه التأويل للزمخشري المعتزلي** (538هـ). وقيمة هذا التفسير بصرف النظر عما فيه من الإعتزال في العقائد تعود لكونه كشف عن سر بلاغة القرآن وأبان إعجازه اللغوي.

وترجع أهمية الكشّاف في موضوع الصفات الإلهية لكونه قد بين الأقوال الكثيرة لقدماء المعتزلة، كما أصبح بمثابة عودة قوية لأفكار المعتزلة في عصر الزمخشري وبعده – خاصة وإنه كمؤلف أساسي في التفسير صار معترفاً به من الأصدقاء والخصوم علي السواء، فأخذ بذلك طابعاً شعبياً يغري الكل ويتسع للجميع. ومما يلاحظ في التناول الذي جاء بكتاب الكشاف بشأن الخلاف حول الصفات الإلهية أن الزمخشري في تفسيره لآيات الذات الإلهية وصفاتها يتذرع بالمعاني اللغوية لنصرة مذهبه الإعتزالى ، فإذا مر بلفظ يشتبه عليه ظاهره ولا

([51]) ابن جرير الط ي، جامع البيان تفسـ القرىن ، بـ وت ،دار ا عرفة ، الطبعة الثالثة 1978م ج 6،ص 193 – 194.

([52]) ابن جرير الط ي ، ا رجع السابق ، ج24 ، ص16 –18 .

يتفق مع مذهبه يحاول بكل جهوده أن يبطل هذا المعني الظاهر وأن يثبت للفظ معني آخر موجود في اللغة.

فمثلا نراه عندما تعرض لتفسير قوله تعالي:(وسع كرسيه السموات والأرض) "[البقرة 255] يتخاص من المعني الظاهر لكلمة كرسي، فيذهب إلى ان الكرسي تصوير لعظمته وتخييل فقط، ولا كرسي ثمة، ولا حضور، ولا قاعد كقوله تعالي: (وما قدّروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) [الزمر 67] من غير تصور قبضة وطي ويمين، وإنما هو تخييل لعظمة شأنه، وتمثيل حسن، ألا ترى إلى قوله:(وما قدروا الله حق قدره) .[53]

وقد هاجم إبن تيمية تفسير المعتزلة فقال: "إن مثل هؤلاء إعتقدوا رأياً ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه ... ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة فصيحا ويدس البدع في كلامه وأكثر الناس لايعلمون، كصاحب الكشاف ونحوه، حتى انه يروج علي خلق كثير لاممن لايعتقد الباطل من تفاسيرهم الباطلة ما شاء ا . وقد رأيت من العلماء المفسرين وغيرهم من يذكر في كتابه وكلامه من تفسيرهم مايوافق أصولهم التي يعلم ويعتقد فسادها ولا يهتدي لذلك." [54]

ويبدو من قول إبن تيمية هذا هجوم علي منهج الزمخشري في التفسير كما إنه في ذات الوقت فيه إعتراف وتأكيد لقوة أثر تفسير الزمخشري علي العلماء المفسرين أنفسهم فضلاً عن تأثيره علي العامة الأمر الذي فيه دلالة علي إستمرار وحيوية آراء المعتزلة في موضوع الذات الإلهية وصفاتها عند إبن تيمية.

([53]) مود بن عمر الز شري ، الكّشاف عن حقائق غوامض الت يل وعيون الأقاويل وجوه التأويل ، القاهرة ، مصطفي البا ا لـ ، سنة 1966م ، ج1 ، ص 278 –279 .

([54]) أ د بن عبد السلام بن تيمية ، مقدمة أصول التفس ، قيق : عدنان زرزور ، الكويت، دار القرآن الكر ، الطبعة الأو سنة 1971م، ص22.

3- **مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي** (ت 606 هـ) ومؤلفه كان إماماً في التفسير والكلام وعلوم اللغة [55] وقد عني ببحث موضوع الذات الإلهية وصفاتها عناية فائقة ، بل ويقال في سبب وفاته: أنه كان بينه وبين الكرامية خلاف وجدل في ذلك الموضوع "فكان ينال منهم وينالون منه سباً وتكفيراً وأخيراً سموه فمات علي أثر ذلك واستراحوا منه." [56]

ويحظى تفسير الرازي بشهرة واسعة بين العلماء وذلك لأنه يمتاز عن غيره من كتب التفسير بالأبحاث الفياضة الواسعة في نواح شتي من العلم أهمها مباحث الإلهيات والإستدلالات العقلية في موضوع الصفات الإلهية بما يتفق ومذهب أهل السنة. وهو كسني أشعري يعتقد بكل ما يقررونه من مسائل علم الكلام، ولايدع فرصة تمر دون أن يعرض لمذهب المعتزلة بذكر أقوالهم والرد عليها. لذلك فإن تفسيره من أهم المراجع في بحث الصفات الإلهية في الفكر الإسلامي.

... أما كتب التاريخ وأخبار الرجال التي عنيت بتناول وتوثيق الآراء والخلاف حول الصفات الإلهية فهي عديدة ولعل أهمها :-

(1) الكامل في التاريخ لإبن الأثير (ت630هـ).وفيه رصد لنشأة الخلاف حول الصفات الإلهية منذ القرن الأول الهجري بظهور الجعد بن درهم (قتل 120هـ) والجهم بن صفوان (قتل 128هـ) مع ذكر لآراء المعتزلة والمشبهه والمجسمة من غلاة الشيعة وغلاة الحنابلة، مع تصوير كامل لإنتشار وسيطرة آراء أهل السنة والجماعة الأشاعرة علي المجتمع الإسلامي في القرنين الرابع والخامس الهجري [57].

---

(55) فخر الدين بن ضياء الدين عمر ، تفسـ الفخر الرازي - ا شتهر بالتفسـ الكبـ ومفاتيح الغيب ، بـ وت، دار الفكر ، الطبعة الثالثة 1985م.

(56) أبو العباس أ د بن مد بن خلكان ، وفيات الاعيان وأبناء أبناء الزمان ، بـ وت ،دار الثقافة سنة 1971م ، ج2 ، ص268.

(57) عز الدين علي بن مد بن الأثـ ، الكامل التاريخ ، بـ وت ،دار صادر للطباعة والنشر سنة 1966م .

(2) وفيات الأعيان وأنباء إبناء الزمان لإبن خلكان (ت 681هـ). ويشمل تلخيص لآراء رجال السلف والفرق الكلامية الذين قام بالتأريخ لهم في موضوعات علم الكلام عامة وموضوع الصفات الإلهية بوجه خاص[58].

(3) البداية والنهاية لإبن كثير (ت 774هـ) وهو اهم كتب التاريخ الإسلامي التي عنيت بموضوع الخلاف حول الصفات الإلهية عند مفكري الإسلام. ويعتبر من المصادر الرئيسية في التأريخ لحياة إبن تيميه الفكرية ومواقفه في المسائل الكلامية والفقهية. [59]

(4) والإمام بن كثير الدمشقي هو عمدة المؤرخين وعلم المفسرين. وهو من تلاميذ إبن تيمية، أخذ عنه وفتن بحبه، وكان يفتي برأيه في مسألة الطلاق. [60] وامتحن بسبب ذلك وأوذي [61].

وقد إشتمل الجزءان الثالث عشر والرابع عشر من كتابه "البداية والنهايـة "علي تأريخ كامل لإبن تيمية : نشأته ،تعليمه ،جهاده، آرائه في العقائد وفتاويه الفقهية، حبسه ومماته ودفنه.

وأهمية كتابة إبن كثير عن أستاذه إبن تيمية ترجع لكونه أول مؤرخ إسلامي إستهدف مجابهة الهجوم العدائي ضد إبن تيمية في دوائر الفكر الإسلامي آنذاك، ولمحاولته الجادة لتقديم صورة إيجابية عنه وعن مكانته في تاريخ الفكر الاسلامي.

([58]) أبو العباس أ د بن مد بن خلكان ، وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، ب وت ،دار الثقافة سنة 1971م .

([59]) عماد الدين إ اعيل بن كث ، البداية والنهاية ، القاهرة ، مطبعة السعادة صر سنة1351هـ .

([60])أف إبن تيمية باجتهاده بوجوب الكفارة لف بالطلاق ، وان الطلاق الثلاث يلفظ بلفظ واحد لا يقع ألا واحدة ، وان ا لف بلفظ الطلاق لا يقع به الطلاق إذا حنث وليس علي ا الف ألا كفارة اليم . أنظر ذلك : إبن تيمية ، موع الفتاوى ، ج23 ، ص 56 ،58 ، 83، 126 .

([61]) أنظر تر ة الأمام بن كث : ابن حجر العسقلا ، الدرر الكامنة أعيان ا ائة الثامنة ، قيق سيد جاد ا ق ، القاهرة ، دار الكتب ا ديثة صر ،الطبعة الثانية 1966م ، ج 1 ص 373 – 374.

فوصف المجالس التي عقدها الفقهاء والقضاة لمحاكمة إبن تيمية في فتواه في الطلاق وفي الفتوى الحمويه الكبري في الصفات الخبرية موضحاً:"أنهم لم يكونوا يهتمون بصحة أو كذب التهم التي توجه اليه، وإنما كان هدفهم الإيقاع به وبأتباعه بأي شكل." [62]

كما وأن تاريـخ إبن كثير الدقيق لسجن إبن تيمية الأخير ووفاته بالسجـ ـن أدي إلى نفي تهمة التجسيم المشهـ ـورة التي ألصقها به إبن بطوطة الرحالة (ت770هـ) إذ أوضح إبن كثير أن السجن الأخـ ـير لإبن تيمية كان في يوم الأثنين 16 شعـبان 726هـ ـ علـ ـي يد صديقه وتلميذه السلطـ ـان الناصر قلاوون[63] وأنه استمر في سجنه مدة عامين حتى وفاته فيه ليلة الاثنين 20 ذو القعدة 728هـ. وهذا يجعلنا نتحقق من أن إبن بطوطة – الرحالة المعروف – لم ير إبن تيمية ولم يسمعه لأنه (إبن بطوطة) ذكر في رحلته أنه دخل دمشق قادما من بعلبك في التاسع من رمضان سنة 726هـ وغادرها في الأول من شوال، وأنه وجد شعبية إبن تيمية قد عمت المدينة، وأضاف أنه رآه يردد مقولة التجسيم علي منبر المسجد وأنه قال :"إن ا تعالي ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا كنزولي

([62]) إبن كث البداية والنهاية ، ج 14 ، ص38 .

([63])كانت الزريعة ا علنة لذلك ا بس تعود ا عام 710هـ حيث قيل ان إبن تيمية تلك السنة كان قد هاجم زيارة اضرحة الانبياء والاولياء .

وبالرغم من صعوبة تسليم الباحث بذريعة تعود ا الوراء ستة عشر سنة ، إلا ان السبب ا قيقي قد يكون إحراج إبن تيمية للناصر قلاوون بعد وصول الأخ ا السلطة والتصرف معه تصرف ا رشد مع تلميذه فنبش خصوم إبن تيمية عن هذه التهمة لتبر اعتقاله مرة اخري .

ولعل قسوة ا عاملة ال تلقاها إبن تيمية واتباعه هذه ا رة يكشف عن مدى ضيق السلطات منه ، إذ القي السجن هذه ا رة بدون كتب ولا اوراق ولا ح ولاقلم ، الأمر الذي أوقعه الأسي و ا زن الشديد. كما وانه بعد اعتقاله مسة أيام جري اعتقال عدد من اتباعه وتلاميذه بينما اختفي البعض الآخر – ومنهم إبن كث - وجري البحث عنهم وجلدوا باسيط اطلق اكثرهم ماعدا تلميذه إبن القيم ا وزية الذي استمر السجن بعد وفاة إبن تيمية .

أنظر ذلك : إبن كث ، البداية والنهاية ، ج 14 ، الصفحات 123 – 139

هذا، ونزل درجتين من درج المنبر." [64] بأعتبار ان ا تعالي يتنزل عن عرشه إلى السماء الدنيا تنزل الإنسان عن كرسيه، وأن له مكاناً يحصره.

فإبن بطوطة إذن عند دخوله دمشق في التاسع من رمضان سنة 726هـ ومغادرته لها في الأول من شوال من ذلك العام - كان ذلك بعد دخول إبن تيمية السجن بثلاثة أسابيع. وهذا يعني بالضرورة عدم صحة رواية إبن بطوطة.

فلماذا إذن - كذب إبن بطوطة ؟ قد يكون إنتماؤه المذهبي قد دفعه لذلك، فجعله يقوم برواية تهمه كررها خصوم إبن تيمية. فإبن بطوطة مالكي المذهب رفاعي الطريقة والإثنان كانا من خصوم إبن تيمية. فمعلوم من سيرة حياة إبن تيمية أنه قد عاش خصومة وصراعاً طويلاً مع الفقهاء والمتصوفه، وذلك لذهابه إلى آراء لم تؤثر عن أئمة الفقه السابقين، ولإرسله كلمات في بعض كبار أئمة الزهد والتصوف وأتباعهم أحجم عن التصريح بها الأولون والآخرون.[65] وقد يكون إبن بطوطة بريئاً من الكذب، ولعل الخطأ ممن نقل رحلة إبن بطوطة حيث أنه لم يكتبها بنفسه بل أملاها علي محمد إبن جزي الكلبي (ت 757 هـ) الذي قال في مقدمة الرحلة :" ونقلت معاني كلام أبي عبد ا (إبن بطوطة) بألفاظ موفية

---

(64) مد بن عبدا اللوا الطنجي "ابن بطوطة" ، فة النظار غرائب الامصار وعجائب الاسفار "الشهير برحلة بن بطوطة "، القاهرة ، ا كتبة التجارية الك ى صر سنة 1958م ، ص 95 –96 .

(65) حول خصومات إبن تيمية مع الفقهاء وشكوي الصوفية منه أنظر:-

- مرعي يوسف الكرمي ا نبلي ، الكواكب الدرية مناقب ا تهد إبن تيمية ، قيق وتعليق : م عبد الر ن خلف ، ب وت ، دار الغرب الاسلامي ، الطبعة الأو سنة 1986م الصفحات 126 – 128 ، 141 – 145 .
- مد جت البيطار ، حياة شيخ الاسلام إبن : اضرات ومقالات ودراسات ، ب وت، ا كتب الاسلامي ، الطبعة الثانية سنة 1986م ، ص 36-44.
- د. مد يوسف موسى ، ابن تيميه "سلسلة الأعلام "، القاهرة ، ا يئة ا صرية العامة للكتاب سنة 1977م ، ص 94- 111.

للمقاصد التي قصدها، موضحة للمعاني التي أعتمدها، وربما أوردت لفظه علي وصفه، فلم أخلّ بأصله ولا فرعه." [66]

د / مصنفات المتكلمين :

يلاحظ أن معظم مصنفات المتكلمين، في التوحيد وموضوع الذات الإلهية وصفاتها خاصة، التي وصلتنا هي لأهل السنة والجماعة والأشاعرة منهم علي وجه الخصوص – كمصنفات أبي الحسن الأشعري، الباقلانى، عبد القاهر البغدادي، إمام الحرمين الجويني، الغزالي، الشهرستاني، والفخر الرازي. وفيها يوضحون مذهبهم في الصفات الإلهية ويردون علي آراء ومقالات مخالفيهم من متكلمي الفرق الأخري. فتتناول مصنفاتهم آراء المتكلمين الآخرين بالعرض والنقد الذي يشوبه أحياناً شئ من التعصب لآراء ومعتقدات أهل السنة والجماعة.

كذلك يوجد عدد مقدّر من مصنفات الشيعة القدماء والمحدثين إلا أن تلك المصنفات تركز بوجه خاص علي إبراز آرائهم في موضوع "الإمامة "التي يجعلونها ركن الدين، ويجمعهم القول فيها بوجوب التعيين والتنصيص.أما بالنسبة لآرائهم في موضوع الذات الإلهية وصفاتها فهي مختلفة جداً فبعضهم يميل إلى موقف المعتزلة "كالشيعة الزيدية" وبعضهم إلى السنة "كالشيعة الإمامية أصحاب الإمام جعفر الصادق خاصة "، والبعض الآخر تقع آرائهم في دائرة التشبيه والتجسيم "الشيعة الغلاة".

أما عن الفرق الكلامية الأخري فقد وصلنا القليل من مصنفاتها في ذلك الموضوع، وأغلب ما وصلنا عنهم هو أقوالهم وآراؤهم المذكورة في كتب الفرق والمقالات والتأريخ الإسلامي.

فالخوارج مثلاً لم أجد لهم إنتاج في مجال التوحيد، ولعل السر في قلة إنتاجهم وبالأحري كتاباتهم في موضوع الذات الإلهية وصفاتها مرده إلى أنهم كانوا كفرقة قد اشتغلوا بالسياسة والحروب. وكانت دائرة إهتمامهم منحصرة في مسألتي الخلافة

([66]) إبن بطوطة فة النظار ، ص 4. وكذلك أنظر: دائرة ا عارف الإسلامية ، ج1 ، مادة "إبن بطوطة" ، ص 99 – 101.

والإسلام الصحيح وهل يكون بالإيمان أم بالعمل ؟ ومن الطبيعي أن لاتدع لهم الحرب من الوقت ما يتسع للبحث والتصنيف، لذلك لم يكن ينتظر منهم أن يصنفوا في موضوع الصفات الإلهية مثل غيرهم. ولعل التأليف عندهم قد إنحصر في فرقة الإباضيه التي عاشت دون غيرها من فرقهم وانتشرت في كثير من بلدان المسلمين [67]0

وقد لاحظ الدارسون حديثاً العلاقة الوثيقة بين عقائد الإباضيه وعقائد المعتزلة في التوحيد وموضوع الصفات الإلهية كما يظهر من تفسير محمد بن يوسف أطفيش الإباضي المغربي (ت 1332 هـ) المعروف بـ"هيمان الزاد إلى دار الميعاد". [68]

كذلك وصلنا القليل من مؤلفات المعتزلة بالرغم من أنهم أهم فرقة عرضت موضوعات علم الكلام عموماً والصفات الإلهية خصوصاً في نسق مذهبي متكامل فضلاً عن نجاحهم في تنقيح تصور الإنسان للألوهية من شوائب الحس وملابسات الجسم - وإن أدى بهم ذلك إلى أن تغلب صفات السلوب علي تصورهم للذات الالهية. لذلك فإن دارس موضوع الصفات الإلهية عند المعتزلة يحصل علي أغلب معلوماته عنهم مما كتبه خصومهم بأستثناء كتاب الإنتصار للخياط (ت 290هـ)[69] ومؤلفات القاضي عبد الجبار (ت415هـ). [70]

([67]) ا وارج الإباضية هم أصحاب عبد ا إبن إباض الذي خرج ايام مروان بن مد آخر دولة ب أمية .وقد بادت يع فرق ا وارج ماعدا هذه الفرقة. وهم موجودون ا يومنا هذا ومذهبهم منتشر بلاد ا غرب وحضرموت (اليمن ا نو) وسلطنة عمان وز بار بتـ انيا .
أنظر: الشهرستا ، ا لل والنحل ، ج1 ص 134.
وكذلك :دائرة ا عارف الاسلامية ج 8 ، ص0 47 – 476.

([68]) يعتـ هذا ا ؤلف هو ا رجع ا هم للتفسـ عند الإباضية من ا وارج غـ انه لايصور لنا حالة التفسـ عندهم عصورهم الأو ، لقرب عهد مؤلفه مد أطفيش (ت 1332هـ) . وهو يندد بأهل السنة كل ما سنحت له الفرصة قو م واز رؤية ا الدنيا ووقوعها للمؤمنيـ الآخرة كما يقف من ا تشابه موقف التأويل .ويؤول آيات الصفات عن ظاهرها ا ما وز وصف ا تعا به .
أنظر: مد حسـ الذهـ ، التفسـ وا فسرون ، ج2 ص 313 –315.

([69])كتاب " الإنتصار والرد علي إبن الراوندي ا لحد " للخياط هو الأثر الوحيد الذي بقي لنا من تراث ا عتزلة حـ ا مسينات من القرن الأخـ حـ اكشفت أقبية اليمن مؤلفات القاضي عبد ا بار ، وأ ها كتابه "ا غـ " من 20جزءاً عثر منه علي 14 جزءاً وكتاب شرح الاصول ا مسة . وقد قام ا ستشرق السويدي د.نيـ ج Nyberg بتحقيق كتاب الانتصار للخياط ، وظهرت طبعته الأو سنة1925 م بالقاهرة ، فأحدث ذلك الكتاب تغيـ اً كبـ اً أفكار

فقد نقم الناس علي المعتزلة لاستعدائهم الدولة علي خصومهم من المحدثين وأهل السنة والجماعة بصدد محنة خلق القرآن أيام خلافة المأمون في بدايات القرن الثالث الهجري. وذلك لممارستهم تقييد الفكر والحجر علي الرأي ،خاصة وأنهم مارسوا ذلك مع إمام جليل من أئمة الفقه والحديث هو الإمام أحمد بن حنبل [71] ومن ثمة كان رد الفعل ضدهم جارفاً من العامة بصورة أكبر منذ عهد الخليفة المتوكل الذي انتصر لعقائد أهل السنة ضدهم. وقد زاد ذلك النقم بسبب الإستعلاء الفكري لدي المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضي العامة أو سخطهم فيما يعلنون ويعتنقون من آراء: فلا شفاعة للنبي عن الكبائر دون توبة، ولا ينفع الميت بعد موته دعاء الأهل ولا إستغفار الأحباب ،وإثبات صفات إلهيه أزلية كفر لأنه نفي للتوحيد وتأكيد لتعدد القدماء وكانت تلك الآراء تصدم وجدان العامة وعواطفهم. فبزوال سلطان المعتزلة السياسي في عهد الخليفة المتوكل وبعده، أحرق العامة كتبهم ومصنفاتهم حتى كدنا نفقد كل أثر معتزلي لولا علماء الشيعة الزيدية باليمن الذين استنسخوا مصنفات المعتزلة وحفظوها في مكتباتهم وأقبيتهم، وذلك بسبب

الدارس عن ا عتزلة ،إذ اتضح منه أن إبن الراوندي كان معتزلياً خرج عليهم وتشيع أ د ، وأن معظم خصومه ا عتزلة من الاشاعرة من امثال البغدادي والشهرستا قد استندوا فيما كتبوه عن ا عتزلة علي ابن الراوندي وكتابه "فضيحة ا عتزلة ".

وقيمة كتاب الانتصار ترجع لكونه يذكر عبارات ابن الراوندي عن رجال ا عتزلة (وال اعتمد عليها مؤرخو الفرق تناو م قالات ا عتزلة) يصححها ويذكر حقيقتها . فتضألت بذلك قيمة آراء خصوم ا عتزلة بعد ان كانت ا صدر الوحيد علوماتنا عنهم .

أنظر: أبو ا سن عبدالرحيم بن مود ا ياط ،الانتصار والرد علي ابن الراوندي ا لحد ، قيق وتقد د. نيـ ج ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب ا صرية 1925م.

70 / القاضي أبو ا سن عبد ا بار ، شرح الأصول ا مسة ، حققه وقدم له د. عبد الكر عثمان ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، الطبعة الأو 1965م.

71 / كان ا عتزلة دفاعهم عن وحدانية ا يقاومون كل ما ينا هذه الوحدانية أو يهدمها . فوجدوا القول بأن القرآن كلام الأز ما يتعارض مع وحدانية ا ،لأن الكلام شاهداً وغائباً عندهم "حروف منظومة وأصوات لوقة " فتصبح بالتا ا روف والأصوات (الكلام)أزلية ، والقدم والأزلية من صفات ا وحده . لذلك قالوا بان القرآن لوق ولذلك قال ا ليفة ا أمون لعاملة ببغداد : "إن الذين يقولون القرآن غ لوق" ملحدون مشبهون لأ م يصفون خلق ا وفعله بالصفة (القدم والأزلية) ال هي وحده . لذلك رأي ا ليفة ا أمون ضرورة إمتحان القضاة وا دث وسائر العلماء دولته وتناول بالأذي والتنكيل من يعترف لق القرآن منهم .

أنظر : ذلك إبن جرير الط ي ، تاريخ الأمم وا لوك ، القاهرة ، ا طبعة ا سينية ا صرية ج 10 ص 287 .

إتفاقهم في الأصول مع المعتزلة خاصة وأن إمامهم الأول زيد بن علي (قتل 121هـ) قد تتلمذ في الأصول لواصل إبن عطاء رأس المعتزلة، فأقتبس منه الإعتزال – كما يقول الشهرستاني- وصارت أصحابه كلهم معتزلة [72].

وأهم مصنفات المتكلمين التي أولت عناية خاصة بموضوع الصفات الإلهية هي :

1- **الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري.** والشائع في المدونات والدراسات التي عنيت بسيرة أبي الحسن الأشعري أنه قد ألّف هذا الكتاب عقب تحوله من مذهب الإعتزال لذلك جاء الكتاب يحمل خصومة مسرفة للمعتزلة خاصة وأن التحول المذهبي لا يعرف الإعتدال عادة، وانما هو إنتقال من تأييد إلى عداوة.

ويلاحظ في كتاب "الإبانة" عرضاً مشوهاً لأفكار المعتزلة بالرغم من معرفة الأشعري العميقة لحقيقة آرائهم. ومن ذلك تكفيره إياهم لقولهم بخلق القرآن بمعني أنه "مخلوق"، وأنهم دانوا بخلق القرآن نظيراً لقول إخوانهم من المشركين الذين قالوا إن هذا إلا قول البشر فزعموا أن القرآن كقول البشر. [73]

كما يلاحظ فيه أيضاً إثبات الأشعري للصفات الإلهية كما جاءت بالشرع مع الإهتمام بإثبات جميع الصفات الخبرية بلا كيف مع رفض تأويلها: كالوجه واليدين والعين ونزول ا تعالي ومجيئه ...ولعله قد قصد بذلك الإعلاء من قيمة النص الشرعي ومعارضة آراء المعتزلة في الصفات الإلهية مع تودد للحنابلة "أعداء المعتزلة " بلغ حد أن خص الإمام أحمد بن حنبل دون سائر الأئمة بالذكر صراحة معلناً إنتماءه اليه، مع أن منطق الأمور كان يقتضي أن

([72]) الشهرستا ، ا لمل والنحل ج1 ص155

([73])أبو ا سن الأشعري " الإبانة عن أصول الديانة "، تقد و قيق وتعليق د. فوقية حس مود ، القاهرة ، دار الأنصار ، الطبعة الأو سنة 1977م، ص 15 .

يذكر الإمام الشافعي الذي كان علي مذهبه في الفقه [74] ويظهر ثناء الأشعري علي الإمام أحمد وتودده إلى الحنابلة من قوله :" ... وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل، نضر الله وجه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته قائلون، ولما خالف قوله مخالفون، لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أسال الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من أمام مقدم ، وجليل معظّم، وكبير مفهم."[75].

2- **اللمع في الرد علي أهل الزيغ والبدع " لأبي الحسن الأشعري.** ويبدو الأشعري في هذا الكتاب متكلماً له عرض عقلي دقيق الحجة. فبدأ فيه ببراهين وجود الله مستدلاً علي الصانع من إحكام صنعة الله وتدبيره، ثم اتجه بعد ذلك إلى إثبات الصفات الإلهية الأزلية بالبراهين العقلية ثم يتلو تلك البراهين – علي عادته دائما – بالأدلة السمعية فيستشهد بالآيات القرآنية والحديث النبوي الشريف. ومن أمثلة البراهين العقلية التي قدمها في إثبات الصفات الإلهية الأزلية قوله: "الحي إذا لم يكن عالماً كان موصوفاً بضد العلم من الجهل أو الشك أو الآفات، فلو كان الباري تعالي لم يزل حياً غير عالم لكان موصوفاً بضد العلم من الجهل أو الشك أو الآفات، ولو كان لم يزل موصوفاً بضد العلم لاستحال أن يعلم لأن ضد العلم لو كان قديما لاستحال أن يبطل ..، وكذلك لو كان لم يزل حياً غير قادر لوجب أن يكون لم يزل عاجزاً موصوفاً بضد القدرة ولو كان عجزه قديماً لاستحال أن يقدر وأن تحدث الأفعال منه. وكذلك لو كان لم يزل حياً غير سميع ولا بصير لكان لم يزل موصوفاً بضد السمع من

([74]) أنظر: أبو القاسم علي بن الحسن ابن عساكر ، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، ع بنشره القدسي ، دمشق ، سنة 1347هـ ،ص 39-391.

([75]) الأشعري ، "الإبانة عن أصول الديانة " ،ص 2 –21 .

الصمم والآفات وبضد البصر من العمي والآفات، ومحال جـواز الآفات علي الباري لأنها من سمات الحديث".[76]

يحتج الأشعري لرأيه بأن تلك الصفات أزلية قائمة بالذات الإلهية بأنه لا يؤدي إلى الوقوع في القول بتعدد القدماء (كما زعم المعتزلة) مادامت الصفات الإلهية الأزلية ليست ذواتاً قائمة بنفسها وإنما هي صفات لما قامت به، أي معانٍ للذات الإلهية قائمة بها وليست ذواتاً غيرها لأن معنى "الغيرية جواز مفارقة أحد الشيئين للآخر علي وجه من الوجوه" [77] وهذا لا ينافي وحدة ا الواجبة.

ويلاحظ في آراء الأشعري التي أشتمل عليها كتابه اللمع أنها أبعد عن التكفير والتحامل والهجوم علي المعتزلة، فلا تحكمها انفعالات العداوة البادية عقب تحوله عنهم، ومن ثمه فهي أجدر من آرائه في "الإبانة" في التعبير عن حقيقة آرائه.

كما يلاحظ أن آراءه في "اللمع" والتي تعتمد علي الأدلة العقلية والنقلية، لا تتفق مع منهج و آراء الإمام أحمد بن حنبل لذلك فقد اتهمه الحنابلة بانه لم يتخلص تماما من آراء المعتزلة. [78]

3/**كتابي "التمهيد "و"الإنصاف" فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به لأبي بكر الباقلاني**(ت 403هـ)". وقد عني الباقلاني في أبواب كتابه "التمهيد "بالرد علي الفرق الإسلامية المخالفة للأشاعرة في موضوع الصفات الإلهية، فتناول التشبيه والتجسيم عند أهل الملل الأخرى وعند المسلمين، وتعدد القدماء عند النصاري، والأحوال عند ابي هاشم الجبائى المعتزلي (ت 321هـ). كما بحث

([76]) أبو ا سن الاشعري ، اللمع الرد علي أهل الزيغ والبدع ، ء بنشره وتصحيحه الأب رتشرد يوسف مكار اليسوعي ، ب وت ،ا طبعة الكاثولوكية سنة 1953م ، ص 11 – 12 .

([77]) الاشعري ، ا رجع السابق ، ص 17.

([78]) ابن عساكر ، تبي كذب ا فتري فيما نسب ا الامام ا سن الأشعري ، ص 392

في العلاقة بين الأسماء الحسني والصفات الإلهية، ومعني الصفة: هل هي الوصف أم معنى سواه، والفرق بين صفات الذات وصفات الفعل. وتناول بالبحث مقاله خلق القرآن، وجواز رؤية ا تعالي بالأبصار ... بالإضافة إلى موضوعات علم الكلام الأخري في الإمامة والأيمان وغيرها. [(79)]

وهذا يجعلنا نميل إلى الحكم بأن كتاب "التمهيد "هو أول متن مفصل شامل لموضوعات علم الكلام، وسيصبح النموذج الذي سيحتذي لدي متكلمي الأشاعرة اللآحقين للباقلاني، كعبد القاهر البغدادي (ت 429هـ) في كتابه "أصول الدين"، وإمام الحرمين الجويني في كتابيه "الإرشاد" و"الشامل "، والشهرستاني في كتابه "نهاية الإقدام في علم الكلام".

أما كتاب "الإنصاف فيما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به" فذكر فيه الباقلاني المبادئ التي يجب معرفتها مما لايتم النظر في معرفة ا وصفاته إلا بها. فذكر أن الأدلة التي يدرك بها الحق خمسة وهي: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، وما إستخرج من هذه النصوص وبني عليها بطريق القياس والإجتهاد، وحجج العقول، [(80)] ثم ذكر أن للعالم محدثاً أحدثه ، وبين صفات صانع العالم، ونص علي تنزيه ا سبحانه من الجوارح والحوادث، وسرد صفات ا سبحانه علي معتقد أهل السنة والجماعة، ونزهه تعإلى عن الإختصاص بالجهات، كما تحدث عن رؤية ا تعالي من غير تشبيه، ثم أفاض في بيان قدم كلام ا علي مذهب الأشاعرة مبرهناً أن الكلام الحقيقي هو الكلام النفسي بتوسع لا يوجد في مصنفات المتكلمين علي نحو ما جاء في هذا الكتاب. [(81)]

([79]) أبوبكر مد الطيب الباقلا ، التمهيد ، ء بتصحيحه ونشره الاب رتشرد يوسف مكار اليسوعي ، منشورات جامعة ا كمة ، ب وت ،سنة 1957 ، ص 8 وما بعدها .

([80]) أبوبكر مد بن الطيب الباقلا ، الأنصاف فيما ب اعتقاده ولا وز ا هل به، قيق وتعليق وتقد : مد زاهد بن ا سن الكوثري ، القاهرة ، مؤسسة ا ا ي للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية سنة 1963م ، ص 19 – 20.

([81]) أبوبكر الباقلا ، ا رجع السابق ، ص 70 – 142 .

كما فسر فيه الباقلاني رأي الاشاعرة في العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها بأن: "لا هي ذاته ولا هي غيره "، إذ الصفة ليست هي الموصوف فلا يجوز أن يقال لها هي هو لأنها لو كانت هي هو لكانت خالقه فاعله مثله." (82) ولا هي غيره " لأن حد الغيرين ما يجوز مفارقه أحدهما الآخر، إما بزمان أو بمكان، وهذا يستحيل تصويره في ا تعالي وصفات ذاته، فأفهم وتزيد التحقيق." (83)

4 -**كتابي "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد" و"الشامل في أصول الدين" لإمام الحرمين الجويني** (ت 478هـ): وفيهما توسع الجويني في إثبات وتوضيح الموقف الرئيسي للأشاعرة في الصفات الإلهية بأن الذات الإلهية قديمة وكذلك صفاتها. وأن الصفات ليست عين الذات وليست غيرها" لا هي هو ولا هي غيره. " وأن ذلك الموقف لا يمس قضية الوحدانيه بالنسبة تعالي في شئ. فالذات قديمة بصفاتها ولا يمكن تصور ذات بدون صفات. فالصفات قائمة بالذات وليست منفصلة عنها، لأن الصفات لاتقوم بنفسها بحال من الأحوال وإلا أصبحت ذواتا مستقلة. (84)

وتناول الجويني في كتابه "الشامل في أصول الدين" بالشرح والتفصيل العقائد التي وردت بكتاب الإرشاد، فخصص ما يقارب نصف الكتاب لمسائل التوحيد. فجاء بحثه لها علي نحو يبين إستقلاله الفكري وعدم إنقياده للمذهب الأشعري علي طول الخط. واتضح ذلك من مخالفته للمذهب الأشعري في مبحث الصفات الخبرية، فبينما كان أبو الحسن الأشعري يثبت الصفات الخبرية بلا كيف ودون تأويل قام الجويني بتأويل آيات الصفات الخبرية وصرفها عن

---

(82) أبوبكر الباقلا ، ا رجع السابق ص 38.

(83) أبوبكر الباقلا ، ا رجع السابق ص 39.

(84) أبو ا عا ا وي ، الإرشاد ا قواطع الأدلة أصول الاعتقاد ، قيق : د. مد يوسف موشي وعلي عبد ا نعم عبد ا ميد ، القاهرة ، مكتبة ا ا ي سنة 1950 ، ص 63 – 65 .

ظاهرها، وصرح بأنه مخالف لما ذهب إليه بعض الأئمة الذين يثبتون الصفات الخبرية عن طريق السمع دون العقل. فقال: "والذي يصح عندنا حمل اليدين علي القدرة وحمل العينين علي البصر وحمل الوجه علي الوجود." [85] ويستدل الجويني علي أن المراد باليدين القدرة بقوله: " العقول قضت بأن الخلق لايقع الا بالقدرة أو يكون القادر قادراً ... والظاهر من الآيات متروك والعقل حاكم بأن الذي يقع الخلق به القدرة." [86]

ويبرر الجويني إستخدامه لمنهج التأويل في فهم الصفات الخبرية موضحاً أنه "إذا كان للتأويل مجال رحب، وللإمكان مجري سهب، فلا معني لحمل الآية علي ما يقتضي تثبيت دلالات الحدث." [87]

ويمكننا الحكم بان مصنفات وآراء المتكلمين الأشاعرة في موضوع الصفات الإلهية، بدءاً بالباقلاني ثم إمام الحرمين الجوينى والشهرستاني وفخر الدين الرازي من بعدهم، قد إختطت منهجاً عدلوا فيه عن منهج إمامهم أبى الحسن الأشعري الذي وضع الخطوط العريضة لمذهب وسط بين النقل والعقل. إذ كان منهجه مستنداً إلى دعوى عريضة بعدم التفريط في النص الشرعي وإستخدام الإستدلال العقلي في تأييد ما ورد به الشرع مع حرصه علي نسب آرائه في موضوعات علم الكلام بعامه والصفات الإلهية. بخاصة إلى أهل السلف من الصحابة والتابعين وأئمة الفقه وقد عدل أتباع الأشعري، ابتداءً من الباقلاني، تدريجياً عن ذلك المنهج فغلّبوا أدلة العقل. فوضع الباقلاني المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة، كالحديث عن الموجود قديمه وحديثه، وعن الجوهر والعرض والجسم لإثبات حدوث العالم وإثبات وجود الباري ومنها إلى معرفة

---

(85) أبو ا عا ا وي ، الشامل أصول الدين ، قيق وتقد : د. علي سامي النشار وآخرين ، الإسكندرية ، منشأة ا عارف سنة 1969 ، ص 155 .

(86) أبو ا عا ا وي ، ا رجع السابق ، ص 163 .

(87) أبو ا عا ا وي ، الإرشاد ، ص 155 0

صفاته. كذلك إنعكست الثقافة الفلسفية في كتابات الإمام الجويني، فنجد التحديد الدقيق للمصطلحات الكلامية والفلسفية والتقديم للنظريات الكلامية بأبحاث في المعرفة كالإستهلال بالحديث عن العلم وطرقه. فأصبح المذهب الأشعري الذي أراد له مؤسسه أن يكون أميل إلى جانب النقل من العقل يستند في الأغاب إلى أدلة العقل. علي أن ذلك لا يعني بحال إنحرافاً كبيراً عن آراء أبي الحسن الأشعري مؤسس المذهب، فلقد وافقوه واتفقوا معه في كثير من الموضوعات خصوصاً تلك التي من أجلها فارق مذهب الإعتزال كمسألة الصفات الإلهية والقول بأن القرآن غير مخلوق ورؤية ا تعالى وغيرها.

في ذلك المنحي يفهم توسع فخر الدين الرازي في كتاباته في إستخدام المقدمات والمصطلحات المقتبسة من كلام الفلاسفة في الإلهيات كالإشارة إلى تعريف الواجب والممكن والإستدلال علي وجود ا بدليل الإمكان وضرورة إستناد الممكن إلى الواجب. وكذلك توسعه في إطلاق أسماء علي ا تعالي أحجم عنها رجال السلف والمتكلمون الأوائل لأنها ليست من أسمائه الحسني كالصانع وواجب الوجود. [88] وبذلك يقدم الرازي مضموناً أشعرياً في قالب فلسفي. فلم ير أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول كما كان يري الباقلاني لذلك قدم الرازي بعض الإعتراضات علي أدلة الأشعري علي إمكان رؤية ا تعالي يوم القيامة ومع ذلك فهو يؤكد المدلول. [89] وهذا هو ما أسماه إبن خلدون بطريقة المتأخرين المباينة لطريقة المتقدمين.[90] ولاغرو إذاً أن يحلل إبن تيميه

([88]) فخر الدين الرازي ، ا سائل ا مسون أصول الدين ، قيق : د .أ د حجازي السقا ، ب وت ،دار ا يل ، الطبعة الثانية سنة 1990 ، ص 18 – 31 .

([89]) فخر الدين الرازي ، ا رجع السابق ، ص 56 – 58 .

([90]) إبن خلدون ، ا قدمة ، ص 429.

كتابات الرازي فيرجع مادته الكلامية إلى أبى المعالي الجويني والشهرستاني ومادته الفلسفية إلى إبن سينا [91] 0

هـ - المصنفات إبن تيمية في مسألة الصفات الإلهية:

يعتبر إبن تيميه في الأصل متكلم وفقيه. وقد عني بعلوم عصره بالدرس الواسع العميق ثم بالتأليف بعد أن أحاط بها. ورد علي مخالفيه، وبخاصة علماء الكلام والفلسفة والمنطق والفقه والتصوف برسائل مختصرة أحياناً، ويكتب مطوله أحياناً أخري. وكان نتيجة ذلك أن ترك عددا ضخماً من المؤلفات بلغت الخمسمائة مجلد وصل إلينا أربعة وستون مؤلفاً منها. [92]

فيما يتعلق بمسألة الذات الإلهية وصفاتها يلاحظ أن مؤلفات إبن تيميه تزخر بآراء ومقالات سابقيه من المفكرين علي نحو يكشف عن سعة إطّلاعه علي آرائهم وثاقب فكره. فقد وضع نصب عينيه الأصول التاريخية لمقالة كل فرقة في ذلك الموضوع. وفي ضوء ذلك يكون تفسير موقفه من الفرق الكلامية المختلفة، ولماذا يفضل دائماً تسمية المعتزلة بالجهمية عندما يتحدث عن الصفات الإلهية، ولماذا يطلق علي متأخري الأشاعرة أنهم مخانيث المعتزلة حينما يتحدث عن الصفات الخبرية، ولماذا يفضل أن يطلق علي الفارابي وإبن سينا أنباط الروم لتأثرهم بالفلسفة اليونانية وموقف أفلوطين علي وجه الخصوص من قضية الصفات وتصوراته عن "الأول" وبساطته ووحدته. [93]

وقد جاء تناول إبن تيميه لمسألة الصفات الإلهية في جل مؤلفاته. وكانت كتاباته فيها غزيرة كثيرة الإستطراد والتكرار والتطويل. وذلك بسبب المنهج الذي إستخدمه في مناقشة الخصوم. فكان يذكر آراء الخصوم كاملة ثم يورد عليها كثيراً من الإعتراضات والآراء، التي قد لا يرضاها هو نفسه، كدليل عقلي يمكن الإستدلال به للرد عليهم. وقد يطول به المقام في ذلك فيسجل كثيراً من الصفحات بل وإجزاء الكتب.

وأهم مؤلفاته التي تناول فيها مسألة الذات الإلهية وصفاتها هي:

([91]) إبن تيميه ، الفتاوي الك ى ، ج 5 ، ص 107 .

([92]) الإمام مرعي الاكرمي ا نبلي ، الكواكب الدريه مناقب ا تهد إبن تيميه ، قيق : م الدين عبد الر ن خلف ، ب وت ،دار الغرب الإسلامي ، الطبعة الأو 1986 م، ص 77.

([93]) أنظر: ابن تيميه ، موعة الرسائل الك ي ، ب وت ،دار التراث العر سنة 1972م ج 1 ، ص 424 –437.

1- كتاب "درء تعارض العقل والنقل ":

وقد سمي في بعض النسخ المطبوعة "بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول،" ويقع في عشرة أجزاء كبيرة. وتبلغ جملة صفحاته أربعة آلاف وخمسون صفحة بالطبع المتوسط. [94] وقد أجمع كل الذين ترجموا لإبن تيميه علي أن هذا الكتاب أهم مؤلفاته. والغرض منه كما أوضح إبن تيميه في مستهله، هو الرد علي "قانون التأويل الكلي" عند الفخر الرازي وأتباعه ومن سبقهم أليه من الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفه كالغزالى والجويني والباقلاني وإبن سينا وإبن رشد ومتفلسفة المتصوفة مثل إبن عربي وإبن سبعين والسهروردي المقتول وأصحاب رسائل إخوان الصفا.[95] وفيه يرد إبن تيميه علي قانون التأويل الكلي من وجوه عديدة بلغت أربعة وأربعين وجهاً شغلت الأجزاء الثلاثة الأولي من الكتاب. [96]

أما بقية الأجزاء السبعة من الكتاب فقد خصصت معظمها لمسألة الصفة الإلهية والتعليق علي أقوال الفلاسفة والمتكلمين فيها. وكان غرض إبن تيميه من ذلك البحث المطول هو: إثبات أن الطرق العقلية الشرعية في إثبات التوحيد والصفات الثبوتية والسلبية والأفعال لا تخالف صريح المعقول مطلقاً. وأن جمهور العقلاء يقولون أن الطوائف التي في كلامها ما يعارضون به كلام الشارع عقلياته تلك باطلة، ويبينون فساد عقلياته بالعقليات الصحيحة الصريحة التي لا يمكن ردها." [97]

2-كتاب " مجموع فتاوي إبن تيميه. ":

([94]) قام د. مد رشاد كامل بتحقيق كتاب "درء تعارض العقل والنقل "لإبن تيميه ، و ت طباعته ونشره عشرة أجزاء خلال الفترة 1979 –1982 علي نفقة جامعة الإمام مد بن سعود الإسلامية ، بالرياض – السعودية ، و نشر ا زء ا ادي عشر متضمناً الفهارس لأجزاء الكتاب ا ختلفة سنة 1983م.

([95]) إبن تيميه ، درء تعارض العقل والنقل ، قيق :د. مد رشاد سا ، الرياض ، مطابع جامعة الإمام مد بن سعود الإسلامية ، الطبعة الأو 1979م ج 1، ص 5 – 11 .

([96]) أساس فكرة قانون التأويل الكلي عند الرازي هي : تقد العقل علي النقل عند التعارض بينهما. أنظر: فخر الدين الرازي ، أساس التقديس علم الكلام ، القاهرة ، مصطفي البا ا لـ وأولاده سنة 1935 م ، ص172 –173 .

([97]) إبن تيميه " درء تعارض العقل والنقل "ج 10 ،ص 317.

وقد تم جمع وطبع أغلب فتاوي إبن تيميه في سبعة وثلاثين مجلداً، وهي أبحاث في مختلف العلوم من تفسير، عقائد، فقه، تصوف ومنطق وغيرها. وهي أشبه بالموسوعة العلمية. وتتضمن ثلاثة عشرة جزءاً من أجزاء مجموع الفتاوي أبحاثاً مفصلة في مسألة الذات الإلهية وصفاتها، وهي مادة علمية ضخمة تزيد صفحاتها عن الستة آلاف صفحة من القطع المتوسط. [98]

وأهم ما تضمنته فتاوي إبن تيميه في مسألة الذات الإلهية وصفاتها هو:

أ – نقده لدليل التمانع المذكور في الآية :

(لو كان فيها آلهه إلا الله لفسدتا) [الأنبياء: 22] وهو الدليل العقلي المذكور في كثير من كتب المتكلمين والمعتمد عندهم في الإستدلال علي نفي أن يكون هناك رب آخر صانع للعالم.

وقد خاص إبن تيميه من نقده لدليل التمانع إلى أن المتكلمين يتحدثون عن إمتناع صدور العالم عن ربين خالقين له، فظنوا أن تلك الآية مسوقة لنفي الشركة في الربوبية، والصحيح أنها مسوقة لنفي التعدد في الألوهية ونفي أن يكون هناك من يستحق العبادة دون ا . وبذلك فرق إبن تيميه بين نوعين من التوحيد هما: "توحيد الربوبية " بمعني أن صانع العالم واحد لا شريك له. "وتوحيد الألوهية" وهو ألا يعبد مع ا غيره. "وهو متضمن للنوع الأول وهو المقصود من الاية 22 من سورة الأنبياء ولم ينتبه له أحد من المتكلمين ولم يتعرضون له مع أنه قطب رحي القرآن. [99]

ب– الرسالة التدمرية: وتعني بإثبات الأسماء والصفات الإلهية مع توضيح خلافات الفرق الكلامية في النفي والإثبات. وفكرة إبن تيميه الرئيسية في هذه الرسالة هي: أنه لا يجوز أن تكون حقيقة الخالق كحقيقة شئ من مخلوقاته، ولاحقيقة شئ من

([98]) قام الأستاذ عبد الر ن بن قاسم العاصمة النجدي وابنه مد مع فتاوي ابن تيميه و ت طباعتها بالرياض – السعودية سنة 1398 هـ بأمر صاحب السمو ا لمكي فهد بن عبد العزيز و عهد ا ملكة آنذاك.

([99]) ابن تيميه ، موع فتاوي شيخ الاسلام ابن تيميه ، ج 3 ، ص1 – 128 .

صفاته كحقيقة شئ من صفات مخلوقاته، لأنه سبحانه لاكفء له ولاسمي له وليس كمثله شئ.[100] وأن مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها هي حقيقة لا يعلمها إلا هو.[101]

ج_ الفتوى الحموية الكبرى: وهي جواب عن سؤال ورد إبن تيميه من حماه في ربيع الأول سنة 698هـ "عما يجب الإيمان به من صفات ا الثابتة في كتابه الحكيم وصحيح سنة رسوله كالإستواء علي العرش والعلو والنزول إلى سماء الدنيا .. الخ هل هي علي ظاهرها أم لابد من تأويلها؟." [102] فكانت إجابته علي ذلك السؤال في مؤلف سماه "الفتوى الحموية الكبرى" وجرى له بسبب تأليفها أمور ومحن لتشنيعه علي مذاهب المتكلمين في الصفات الإلهية مما سبب ضيقاً لبعض الذين يرجحون مذهب المتكلمين في الصفات. [103]

ولعل أهم جانب في الفتوي الحمويه الكبرى هو تركيز إبن تيميه علي إثبات الصفات الخبرية كالوجه واليدين والإستواء علي العرش وغيرها إثباتاُ إجمالياً بلا تشبيه كما فعل السلف، فهو يقول في فتواه: "وا يعلم أني بعد البحث التام ومطالعة ما أمكن من كلام السلف مارأيت كلام أحد منهم يدل لا نصاً ولا ظاهراً ولا بالقرائن علي نفي الصفات الخبريه... بل الذي رأيته أن كثيراً من كلامهم يدل إما نصاً وإما ظاهراً علي تقرير جنس هذه الصفات، ولا أنقل عن أحد منهم إثبات كل صفة، بل الذي رأيته أنهم مثبتون جنسها في الجملة، ومارأيت أحداً منهم نفاها، وإنما ينفون التشبيه... كقول نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري: "من شبه ا بخلقه فقد كفر، وما جحد ما وصف ا به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف ا به نفسه ولا رسوله تشبيهاً." [104]

---

(100) ابن تيميه، ا رجع السابق ،ح3 ،ص87.

(101) ابن تيميه، ا رجع السابق ،ح3 ،ص 66.

(102) ابن تيميه ، ا رجع السابق ، ج 5 ، ص 5 - 122.

تشغل الفتوى ا مويه الك ى الصفحات 5 – 122 من ا لمد ا امس من موع فتاوي الشيخ ابن تيميه .

(103)حول ما جري لأبن تيميه بشأن الفتوي ا ميه أنظر: مرعي الكرمي ، الكواكب الدرية مناقب ا تهد ابن تيميه ، قيق وتعليق : م عبد الر ن خلف ،ب وت: دار الغرب الاسلامي الطبعة الأو سنة 1986م ، ص102 –112 .

(104) ابن تيميه ، موع الفتاوى ، ج 5 ، ص110 .

ويختم إبن تيميه فتواه الحمويه مهاجماً المتكلمين والفلاسفة موضحاً أن حججهم في نفي الصفات ليست بينة، وإنما هي كما قيل فيها:

حجج تهافت كالزجاج تخالها *** حقـاً وكل كاسـر مكسور

موضحاً أنهم يستحقون ماقاله الإمام الشافعي رضي ا عنه عنهم حيث قال: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من أعرض عن الكتاب والسنة وأقبل علي الكلام. (105)

د – **القاعدة المراكشية:** وهي إسم أطلق علي فتوى إبن تيمية حول صواب أو خطأ من يمنع بحث الصفات الخبرية. وفحواها أنه: " لا يجب علي أحد معرفة هذا ولا يبحث عنه بل يكره له." (106)

وبالرغم من فتوى إبن تيميه بكراهة بحث الصفات الخبرية إلا أنه يقوم في القاعدة المراكشية بإثبات الصفات الخبرية ويشيد بموقف الإمام أبي الحسن الأشعري في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" لإثباته للصفات الخبرية من غير تكييف ولا تمثيل، ويشنع علي متأخرة الأشعرية كأبي المعالي الجويني وأتباعه الذين قاموا بتأويلها مشاركين في ذلك المعتزلة ونحوهم من الجهمية. (107)

هـ – **شرح حديث النزول:** وهو فتوي في حديث النزول "ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقي ثلث الليل الأخير يقول: من يدعوني، فأستجيب له؟ من يسألني، فأعطيه؟ من يستغفرني، فأغفر له؟ " وهو حديث صحيح رواه الشيخان.(108) وجاءت فتوى إبن تيميه بسبب تنازع المتكلمين وخلافهم حول نزول ا تعالي: فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه.

---

(105) ابن تيميه ، ا رجع السابق ، ج 5 ، ص119

(106) ابن تيميه ، ا رجع السابق ، ج 5 ، ص153 .

تشغل القاعدة ا راكشية الصفحات 153 –194 من ا لد ا امس من موع فتأوي ابن تيميه .

(107) ابن تيميه ، ا رجع السابق ، ج 5 ، ص183 – 188 .

(108) رواه البخاري كتاب التوحيد بصحيحه ، ج 9 ص 143، وجاء ا ديث صحيح مسلم باب الترغيب الدعاء ،ص 175 –176

وقد لاحظت عناية إبن تيميه بصفة "النزول" عناية أكثر من غيرها من الصفات الخبريه، إذ خصص لها فتوى تشمل علي مباحث مطّوله شغلت أكثر من مائتي وخمسين صفحة من القطع المتوسط [109] ولعل مرد ذلك للصعوبة التي قابلته لأن صفة "النزول" لم يرد بها نص قرآني، بل إعتمد في إثباتها علي الأحاديث والأخبار الواردة في كتب السنة الصحيحة. لذلك إحتاج في بحثها لتحري صحة الأحاديث التي إعتمد عليها ليثبت تلك الصفة، ولجأ إلى تفسير النزول في ضوء المفهوم اللغوي العام، ثم تحول بعد ذلك لبحث تأويلات المتكلمين لأخبار النزول.

ولعل أهم ملاحظة علمية إشتمل عليها بحث إبن تيميه في صفة النزول هي توضيحه أن المنهج الواجب إتباعه في فهم النصوص الشرعية، وبيان المراد من قول الرسول صلي ا عليه وسلم في حديث النزول، لابد أن يقوم علي ملاحظة الألفاظ وإستعمالاتها الشرعية وذلك بالمقارنة بينها وبين كلام العرب الذين عاصروا التنزيل تحقيقاً لضبط المفاهيم الشرعية حتى يتميز الحق من الباطل. فليس في لغة العرب "النزول"

إلا وفيه معني النزول المعروف بينهم، والقرآن جاء بلسانهم وعلي عاداتهم، فلو إستُعمل النزول فيه علي غير المألوف بينهم لكان خطاباً لهم بغير لسانهم وهذا لايجوز في لغة كتاب مقصده الهدى والبيان. ويقال هذا أيضاً علي السنة النبوية الشريفة "الحديث النبوي الصحيح" وفي ضوء هذا المعني يفسر إبن تيميه نزول الرب تبارك وتعالي إلى سماء الدنيا. أما حقيقة النزول وكيفيته فإن الكلام في ذلك تابع للكلام في ذات ا سبحانه، وكما أن ذاته لا سبيل لنا إلى معرفة حقيقتها وكيفها فكذلك أيضاً نزوله.

---

(109)ابن تيميه ، موع فتاوي شيخ الاسلام ، ج 5 ، ص 321 –585.

وإذاً فالواجب علي المسلمين في ذلك هو إثبات وجود صفة النزول وليس إثبات كيفها. وأن وصفه سبحانه وتعالي في هذا الحديث بالنزول هو كوصفه بسائر الصفات، كوصفه بالإستواء إلى السماء وهي دخان، ووصفه بالإتيان والمجيء.. وأمثال ذلك من الأفعال التي وصف ا تعالي بها نفسه والتي يسميها النحاة أفعالا متعدية، وهي غالب ما ذكر في القران أو يسمونها لازمة لكونها لاتنصب المفعول به، بل لا تتعدي إليه إلا بحرف الجر: كالإستواء إلى السماء وعلـي العرش، والنزول إلى السماء الدنيا ونحو ذلك. [110]

و – الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات: وقد كتبها إبن تيميه في المدينة المنورة إلى صديقه الشيخ شمس الدين ببلاد الشام رداً علي طلبه لتوضيح الأسباب التي لابد فيها من صرف الكـ ـلام من حقيقته إلى مجازه.[111] ويلاحظ في هذه الرسالة أن إبن تيميه يوافق فيها تماماً ماذهب إليه من قبله أبوالحسن الأشعري في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة " من أن صفات الباري تعالي يجب أن تحمل علي حقيقتها ولايصار فيها إلى التأويل.

بني إبن تيميه رأيه ذلك، والذي جاء مطابقاً لرأي سابقه الأشعري، علي أساس أن وصف ا تعالي بهذه الصفات علي سبيل الحقيقة لايقتضي مشابه لخلقه في ذلك. فذهب إلى ضرورة وجود دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه. كما أن الرسول صلي ا عليه وسلم إذا تكلّم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلابد أن يبين كلامه بأنه لم يرد حقيقته وأنه أراد مجازه إذ لا يجوز أن يتكلم بكلام يريد

([110]) ا رجع السابق ، ج 5 ، ص322 – 326

([111]) نشرت هذه الرسالة ضمن موع الفتاوى لشيخ الإسلام إبن تيميه . أنظر:ابن تيميه ، موع الفتاوى ، ج 6، ص 351 – 374

به خلاف ظاهره، ولا يجوز إن يحيلهم علي دليل خفي لا يستنبطه إلا أفراد الناس لأن ذلك أشبه بالألغاز والأحاجي منه بالهدى والبيان. (112)

ز - تفسير سورة الإخلاص: وهو ردٌ علي سؤال يتعلق بفضائل (قل هوالله احد) ومعني كونها تعدل ثلث القرآن وهو أشبه ببحث مستقل في التوحيد وما يجب أن يثبت تعالي من الصفات، وما يجب أن ينزه عنه. (113)

وقد جري فيه المؤلف عن طريقة السلف وهي: أن نطلق علي الباري من الأسماء والصفات ما وصف هو به نفسه أو ماثبت في كلام رسوله صلي ا عليه وسلم. أما الألفاظ المستحدثة عن الفلاسفة والمتكلمين من "الجوهر" "والعرض" "والجسم " "والمتحيز" "والمركّب" وما إلى ذلك مما لم يرد ذكره في الكتاب والسنة ولا في كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فنحن في غني عن إثباته له أو نفيه عنه. وفصل الكلام في معني كونه "أحداً " و"صمداً " وكونه "لم يلد ولم يولد" وبين أنه يتضمن الرد علي جميع أنواع الشرك المعروفة لدى الأمم.

3-كتاب الرد علي المنطقيين: وفيه شدد إبن تيميه الهجوم علي الفلاسفة والمتكلمين الذين قبلوا طريقه المنطق الأرسطي في بحث العقائد ودراستها: وعرض فيه لنقد المنطق الأرسطي كما إنتقده أيضاً في مصنّف آخر صغير عرف باسم "نقض المنطق." ولسنا بصدد دراسة هذه الناحية، وحسبنا العناية بالجانب المتعلق بمسألة الصفات الإلهية في مصنّفات إبن تيميه المنطقية. حيث إهتم إبن تيميه بنقد الفلاسفة الذين يزعمون – في خيلاء – أنهم وحدهم أرباب المنطق والعقل والحكمة فيجئ إبن تيميه

---

(112) ابن تيميه ، موع الفتاوي ، ج 6 ، ص 361 362 .

(113) يشغل "تفس سورة الإخلاص" الصفحات 214-305 من ا لد السابع عشر من موع فتأوي شيخ الإسلام إبن تيميه.

ويثبت بأدلة قوية أن العقل الصريح يناقض ما ذهب إليه هؤلاء في أدلتهم في الفلسفة الإلهية، فيوضح أن: العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده. فإن ا تعالي ليس كمثله شئ، فلا يجوز أن يمثّل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها. ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسه في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم. فالقياس يمنع إستعماله في حق ا تعالي. لأن ا لا مثل له سبحانه وتعالي. وإذا إستُعمل فيه مثل هذا القياس لم يفد إلا أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره، ولا يدل علي ما يختص به الرب سبحانه، إلا أن ينضم إليه علم آخر يفيد التعيين. [114]

فالفكرة الجوهرية التي جاء بها إبن تيميه في هذا الجانب هي أن القياس المنطقي إنما تعرف به أمور كلية والرسل أخبروا بأمور معينة شخصية جزئية: ماضيه وحاضره ومستقبله وإن كل ما جاء به الرسل فهو حق، وإن ماعِلمه الرسول لم يكن بواسطة القياس المنطقي.[115] وإنما كانت طريقة الأنبياء صلوات ا عليهم وسلامه هي الإستدلال علي الرب بذكر آياته والفرق بين الآيات والقياس، أن الآية هي العلامة، وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول، ولا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول، كما أن الشمس آية النهار. قال تعالي: (وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة)[الإسراء : 12]. فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار. وكذلك آيات

(114) إبن تيميه ، كتاب الرد علي ا نطقيين ، تقد : السيد سليمان الندوى ، ب وت ،دار ا عرفة ، د .ت ، ص 351 .

(115) إبن تيميه، ا رجع السابق ، ص 474 .

الرب تعالي، فنفس العلم بها يوجب العلم بنفسه المقدسه تعالي، لا يوجب علماً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره. والعلم بكون هذا مستلزماً لهذا من جهة الدليل. [116]

فطريقة الأنبياء في الإستدلال علي الرب تعالي بذكر آياته هي "قياس الأولى." فلم يستعملوا قياس شمول أو قياس تمثيل، بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريقة الأولى، وماتنزه عنه غيره من النقائص ينزه عنه بطريقة الأولي. ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القران من هذا الباب. وذلك في دلائل ربوبيته، والهيته، ووحدانيته، وعلمه، وقدرته، وإمكان المعاد وغير ذلك. [117]

([116]) إبن تيميه ، ا رجع السابق ، ص 51.

([117]) ابن تيميه ، ا رجع السابق ، ص 150.

الفصل الثالث

الصفات الإلـهيه عند المتكلمين
وإبن تيميه في الدراسات العربية والأجنبية المعاصرة

الفصل الثالث

الصفات الإ لهيه عند المتكلمين وإبن تيميه
في الدراسات العربية والأجنبية المعاصرة

قام عدد من الكتاب والباحثين في العصر الحديث بدراسة جوانب مختلفة من أفكار المتكلمين الإسلاميين عامة ومن فكر شيخ الاسلام إبن تيميه علي وجه الخصوص. ويلاحظ علي كتاباتهم أنها عكست الجوانب التي إحتاجتها طبيعة المرحلة التي كانت تمر بها المجتمعات العربية والإسلامية في زمان كل كاتب وباحث منهم .

ففي فترة الإستعمار ركّز كثير من الباحثين علي دراسة أفكار المتكلمين بإعتبارها تعبر عن الروح الحقيقية الأصيلة للفكر الإسلامي، وذلك بخلاف الفلسفة الإسلامية التى فيها الكثيرمن التقليد للفلسفة اليونانية، خاصة وأن المتكلمين الأوائل – من المعتزلة علي وجه الخصوص، قد قاموا بصد هجوم العقائد والفلسفات القديمة المعارضة والدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجاج والأدلة العقلية.

فعلم الكلام فيه مرجعيه شرعيه للفكر الإسلامي لأنه في الأصل علم يقتدر معه علي إثبات العقائد الدينية – في التوحيد والتكفير، والتعديل والتجوير والتحسين والتقبيح والأمانة وقيادة المسلمين- علي الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه. "والغير" هنا هو الخصم غير المسلم أو المسلم الذي يحيك الشك في صدره من اجل إقناعه بصحة الأساس العقلي والكتابي للإيمان الإسلامي. وعبارة "إثبات العقائد" إشعار بأن ثمرةالكلام إثبات للعقائد الإسلامية علي الغير. وهو بذلك يمتازعن الفلسفة بإعتبار أن البحث فيه علي قانون الإسلام لا علي قانون العقل وافق الإسلام أو لا. وغاياته الترقي من حضيض التقليد الي

ذروة الإيمان (الإيمان المتعقّل) وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين.

ولا شك أن هذه المرجعية الشرعية للفكر الإسلامي قد حالت دون سيطرة ثقافة المستعمرين الغربيين، بل كانت هي الإساس في أفكار الجهاد وبالأحري النضال لنيل الإستقلال والتركيز علي الإصلاح الإجتماعي ضد الشرور والمفاسد الدخيلة علي المجتمع الإسلامي.

وفي مرحلة ما بعد الإستقلال ركّز الباحثون علي محاولة تقديم آراء أهم فرق المسلمين في نسق متكامل، بإعتبار أن هذه الفرق كانت ومازالت تعبرعن مختلف إتجاهات المسلمين وهي فرق: الأشاعرة والظاهرية وأهل السلف، ثم المعتزلة والشيعة والخوارج.

ولم يتناول الباحثون المعاصرون هذه الفرق لأنها تعبر عن إتجاهات المسلمين إزاء حقيقه الدين فحسب وانماكذالك لان لكل منها آراء متكامله في موضوعات علم الكلام من إلهيات وإنسانياك تندرج تحتها الأخلاق والسياسه. بإعتبار أن إختلاف منظور وتصور كل منذهب كلامي لها هو من مظاهر خصوبة الفكر الإسلامي ومن ثم إزدهار حضارة الإسلام.

أ – الصفات الإلهية عن المتكلمين في الدراسات العربية المعاصرة :

الدراسات العربية والإسلامية المعاصرة التي تناولت خلافات المتكلمين في الصفات الإلهيه وآراء إبن تيميه في ذلك الجانب كثيرة ومتعددة، إلا أن تناولها إما أن يتصف بإطار العرض التاريخي لمذاهب الفرق الإسلامية، من جهمية ومشبهة ومجسمة ومعتزلة وأشاعرة وشيعة وخوارج، ومقالات رجال تلك الفرق الكلامية لأغراض مقررات التدريس الجامعي- كمؤلفات كبار أساتذة الفلسفة والفكر الإسلامي بالجامعات المصرية كالدكتور عبد الحليم محمود ود.علي سامي النشار، ود.عبد الرحمن بدوي، ود.أحمد محمود صبحي وغيرهم.(118) أو يتصف بالجزئية والإنتقائية، لأنه عندئذ يتم بدراسة

---

[118] /انظر :

متكلم أو مفكر معين في جوانب إنتاجه الفكري. وهذا النوع من الدراسة الجزئية الإنتقائية غالباً مايكون لأغراض أكاديمية في شكل أُطروحات علمية لنيل درجات الماجستير أوالدكتوراة. فلم تكن هناك محاولة جادة لإستخراج مادة الذات الإلهية وصفاتها في الفكر الإسلامي ودراستها دراسة تحليلية بقصد بيان مناهج وأسباب ونتائج التمايز والإختلاف في مواقف أعلام المفكرين الإسلاميين حولها. وكل ما ذكره هؤلاء الدارسون في موضوع الصفات الإلهية لايتعدي التلميح والإشارة في عدة صفحات، بينما نراهم يصيغون المؤلفات الضخمة المحشوة بسيرة المتكلمين وخلافاتهم مع خصومهم.[119] ففي كتاباتهم عن إبن تيميه مثلاً نراهم يهتمون بسيرته وجهاده ونضاله

د عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام (جزءان)، الدار المصرية للطباعة والنشر التوزيع الطبعة الرابعة سنة 1977م .

د . علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام (جزءان)، دار المعارف بمصر ، الطبعة السادسة 1975 م ،.

د . عبد الرحمن بدوي ، مذاهب الاسلامين ، الجزء الأول– المعتزلة والاشاعرة - ، بيرت : دار العلم للملاين ، الطبعة الاولي 1971م .د. احمد محمود صبحي ، علم الكلام : دراسة فلسفية لراء الفرق الإسلامية في اصول الدين ، الجزء الأول– المعتزلة والاشاعرة-، الاسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية ، الطبعة لاولي 1978م .

119 / انظر علي سبيل المثال الدراسات التلية:

أ – زهدي جار الله ، المعتزلة ، بيروت : الاهلية للنشروالتوزيع 1974.م.

وهذا الكتاب في الاصل اطروحه تقدم بها الاستاذ زهدي جارالله لنيل درجة استاذ في العلوم الإسلامية من جامعة بيروت الامريكية سنة 1947والغرض منها التعريف بفكر المعتزلة وعقيدتهم في التوحيد واثرهم في تطور الفكر الاسلامي . ولعل القيمة العلمية لتلك الدراسة ترجع لكونها قد اعت في عهد لم يتم فيه العثور علي أي مصنف من مصنفات المعتزلة .لذلك كان الاعتماد فيها علي ما يقوله مخالفوهم عنهم .وقد خصص احد عشر صفحة (ص 63 - 74)من مؤلفه ذلك لعرض مقالات المعتزلة المختلفة في الصفات الإلهيه .

ب – د. البير نصري نادر ، فلسفة المعتزلة وفلاسفة الاسلام السبقين ، جزءان ، الاسكندرية : مطبعة دار نشر الثقافة سنة 1950 وهي دراسة اكاديمية اعدت في الاربعينات من القرن العشرين بغرض التعرف بمفكري المعتزلة ، وقد كان تركيزها علي توضيح اصل العدل وصلة الدين بالاخلاق عندهم واستخدامهم لفظي الحسن والقبيح بدلا من الخير والشر لأن الفعل قد يبدوا شرا كالموت والمرض ولا يكون قبيحا كما قد يبدوا خيرا كالنعم والملذات ولا تكون حسنة .

ج – عبد الله نعمة ، فلاسفة الشيعة حياتهم وارائهم ، بيروت : منشورات دار مكتبة الحياة 19881. وهو مؤلف يعني بخلافات أئمة الشيعة حول الامامة وأرائهم في بعض المسائل الفقهية 0

د – حمودة غرابة ، ابو الحسن الاشعري ، القاهرة : مكتبة الخافجي 1953 م . وهي دراسة اعدت في بداية الخمسينات لنيل درجة الدكتوراة من جامعة كمبردج ببرطانية بغرض التعريف بفكر الامام ابي الحسن الاشعري وخلافاته مع المعتزلة 0

هـ - عوض الله جاد حجازي ،أبن القيم وموقفه من التفكير الاسلامي ، القاهرة : دار الطباعة المحمدية 1960م .وهي دراسة اعدت لنيل درجة العالمية من درجة الاستاذ بكلية علوم الدين بجامعة الازهر وعنيت بدراسة حياة ذلك المفكر (تلميذ ابن تيميه وتابعه ومحاولة التعرف علي منهج البحث والتأليف

ضد خصومه ومحنته ووفاته وجنازته مع ذكر أهم إجتهاداته في بعض المسائل أو ما أفتي به في بعض الموضوعات الفقهية دون الإلتفات إلي دراسة آراءه في موضوع الذات الإلهيه وصفاتها.

ومما يؤخذ علي الدارسين العرب والمسلمين المعاصرين في تناولهم لموضوعات علم الكلام الإسلامي أنهم عندما يكتبون عن مفكر علم كابن تيميه تأخذهم النزعة المذهبية والتعصب، فيكّرسون مؤلفاتهم للبحث في آراء إبن تيميه التي تدحض آراء مخالفيهم وتكذّبها، أو يذكر آراء الفرق والمذاهب المخالفة لهم ونقدها بالتركيز علي مثالبها وتاييد ذلك بمقالات وآراء من كتب إبن تيميه.

فآراء إبن تيميه (وكذلك أبى الحسن الأشعرى بدرجة أقل) أصبحت تستغل إستغلال تعصب مذهبى بالرغم من أن إبن تيمية لم يكن متعصباً لمذهب معـين، بقـدر ماكـان متمسكاً بعقيدته فهو يناهض غيره إذا عده مخطئاً ويهاجمه ولـو كـان علـي مذهبـه. والشواهد كثيرة علي ذلك، فقد عارض بعض إجتهادات الإمام أحمد بن حنبـل وخـرج ببعض الفتاوي عن دائرة الحنابلة، كمسألة الطلاق التي إنفرد بها دون غيره مـن أئمـة الفقه الكبار.

وقد ركّز بعض الباحثين علي دور إبن تيميه في الميادين التشريعية والسياسية مستهدفين بذلك تقديمه للقائيمين علي البناء والتخطيط كأحد المصادر الإسلامية في بناء الحياة التشريعية والإدارية. ومن هذه الأبحاث ما قام به الشيخ محمد أبو زهرة، والأستاذ محمد المبارك وهي جميعها ركّزت علي الجوانب التشريعية والحسبة الإدارية والبناء السياسي.[(120)]

وإلي جانب هذه النماذج التي ذكرناها فقد كانت غالبية المؤلفات عن شيخ الإسلام إبن تيميه بمثابة تراجم شخصية تركز علي دوره في الإصلاح والدعوه ومن أمثلتها ماكتبه

مع التركيز علي بيان فكرة الانتخاب والاختيار في تأليفه باختياره للاقوال الراجحة من سابقيه من المفكرين الاسلاميين 0 وقد خصص فيها اربع صفحات فقط (الصفحات من 110 – 113 لرأي ابن القيم في الصفات الإلهيه).

[120] / انظر : محمد ابو زهرة ، ابن تيميه حياته وعصره ، القاهرة : دار الفكر العربي ، 1953.
وكذلك : محمد المبارك ، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيميه ، دمشق : دار الفكر 1967 .

الدكتور- محمد يوسف موسى، والأستاذ محمود مهدي الإستانبولي، وسعود صادق وآخرون [121].

ويمكنني القول بأن إبن تيميه ما زال لم يدرس الدراسة التي يستحقها، خاصة وأن المؤسسات والجامعات الإسلامية في المملكة العربية السعودية قد سهلت للدارسين أسباب الدراسة الشاملة حيث هيأت الأسباب لتحقيق ونشر تراث هذا المفكر الّهام. كذلك وفي هذا الإتجاه، عقدت فى السنوات الأخيرة بعض اللقاءآت العلمية عن إبن تيميه أهمها "الندوة العالمية عن شيخ الإسلام إبن تيميه وأعماله الخالدة" التي عقدتها الجامعة السلفية ببنارس – الهند في ربيع الآخر 1408 هـ نوفمبر1987م. وأسهم في هذه الندوة بالبحوث والمقالات نخبة من العلماء والباحثين الذين مثلوا الجامعات الرسمية والمدارس الإسلامية بالهند. وقد كانت البحوث المقدمة باللغتين: العربية والأردية، وتم نشر هذه البحوث كاملة باللغة العربية بواسطة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض في صفر 1412 هـ أغسطس 1991م.وشملت تلك البحوث (وجملتها26 بحثاً) جهودإبن تيميه في التجديد والإصلاح، جهوده في إثراء الفقه الإسلامي، مواقفه من: التصوف، التفسير، علم الكلام والمنطق.[122] كذلك فقد بدأت بعض العناية الخاصة والجهود الجادة في دراسة موضوع الذات الإلهيه وصفاتها في الفكر الإسلامي عامة وإسهامات شيخ الإسلام إبن تيميه، علي وجه خاص، في ذلك المجال- ونشطت تلك الجهود في

---

[121] / انظر د . محمد يوسف موسى ، ابن تيميه ، القاهرة ، سلسلة الاعلام ، 1962 م
وكذلك :محمود مهدي الاستانبولي ، ابن تيميه بطل الاصلاح الديني ، دمشق : منشورات دار الحياة 1985م.وتم التركيز في هذا المؤلف علي السيرة الشخصية لأبن تيميه وشجاعته وباسه في القتال ومحنته وسجنه مع افراد تسع صفحات فقط لمنهجه في العقيدة (الصفحات : 67 -76).
وكذلك انظر:
سعود صادق محمد ، شيخ الاسلام ابن تيميه امام السيف والقلم ، الرياض ، السعودية : دار اللواء ، الطبعة الاولي 1987م .ويهتم كاتبه بنشأة ابن تيميه وعصره ودفاعه عن الوطن مع افراد عشرين صفحة (الصفحات 97 – 117)لمنهجه في التفسير والتأويل .

[122] / انظر :
بحوث الندوة العالمية " عن شيخ الاسلام بن تيميه واعماله الخالدة اعداد وترتيب : د . عبد الرحمن بن عبد الجبار الغريوائي، الرياض السعودية دارالصميعي للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية سنة 1997م "

السبعينات من القرن العشرين وبعدها. ومن تلك الجهود بعض الأبحاث وأُطروحات الماجستير والدكتوراه منها:

1- **دراسة للأستاذه سهير محمد مختار بعنوان: "التجسيم عند المسلمين- فرقة الكرامية:** " وهي رسالة لنيل درجة الماجستير قُدمت بجامعة القاهرة سنة 1970م. وقد تناولت الإتجاهات التجسيمية التي ظهرت في القرن الأول الهجري واستمرت حتى أوائل القرن الثامن الهجري. حاولت فيها الباحثة وضع صورة تقريبية لمذهب الكرامية ليتضح منها القوام العام لآرائهم الكلامية والسياسية والفقهية إعتماداً علي ما كتبه ناقدو الكرامية وخصومهم ومنهم إبن تيمية. [123]

2 - **دراسة للأستاذ كمال حامد شداد بعنوان : نقد بن تيميه للمنطق الأرسطي:** وهي أُطروحه لنيل درجة الدكتوراة في الفلسفة من جامعة لندن في سبتمبر 1972. إشتملت علي أربعة فصول: مقدمة تعريفية بإبن تيميه وموضوع الدراسة، وتضمن الفصلان الثاني والثالث، توضيح وفحص لنقد إبن تيميه للمنطق الأرسطي وتحديده لمواضع الضعف والخطأ فيه مع دحضه للدعاوى والإفتراءات التي روجت لفكرة كمال المنطق الأرسطي وفوائده. واهتم الفصل الرابع بتوضيح الأسباب التي جعلت إبن تيمية ينتقد ويعارض المنطق الأرسطي، وأنها قد قامت علي أسس عقلية وإعتقادية في ذات الوقت. فابن تيميه يرى أن الدعائم التي يقوم عليها بناء المنطق الأرسطي واهية وغير سليمة، ودعاويه كاذبة في النفي والإثبات. لذلك لايمكن أن يكون وسيلة للوصول إلي اليقين. فلو كان صحيحاً أنه يوصل إلي حقائق يقينية أو يحسم خلافاً لما بقي في الناس قضية يختلفون من أجلها ولا سراً إلا توصلوا إلي إكتشافه وفهموه، ولما شاعت المذاهب الفلسفية والفرق الكلامية المتضاربة التي يهدم بعضها بعضاً وإنطلاقا من هذا المفهوم للمنطق شدد الهجوم علي الفلاسفة

---

123 / سهير محمد مختار ، التجسيم عند المسلمين مذهب الكلامية الاسكندرية : شركة الاسكندرية للطباعة والنشر ، الطبعة الاولي 1971 م ص 12 .

والمتكلمين الذين قبلوا طريقة المنطق في بحث العقائد ودراستها ورجحوها علي الأدلة الشرعية العقلية التي تضمنها الكتاب والسنة.

وخلصت الدراسة إلي تنبيه المهتمين بالمنطق من المعاصرين بأنهم سيجدون القليل من مايمكنهم تعلمه من نقد إبن تيميه للمنطق الأرسطي ليس فقط لسبب الفروقات الكبيرة بينه وبين المنطق الحديث وإنما كذلك بسبب إستناد نقد إبن تيميه للمنطق علي مسائل المعرفة وكيفية تحصيلها وهي مسائل ذات صلة وثيقة بمجال الإبستمولوجي أكثر منها في مجال المنطق. (124)

3- **دراسة للأستاذ محمد السيد الجليند بعنوان: الإمام إبن تيمية وموقفه من قضية التأويل:** وهي أُطروحة لنيل درجة الدكتوراة بجامعة القاهرة سنة 1973م. وهي من الدراسات الجادة التي كتبت عن إبن تيمية وتم فيها تناول موقفه من المتكلمين الفلاسفة في تأويل نصوص القران الكريم والحديث النبوي الشريف مع إبراز منهجه في الإلاهيات والذي يقوم علي أساس نظريته في الحقيقة والمجاز. (125)

4- **بحث للأستاذة عائشة عبد ا الغبشاوي بعنوان: الفرق بين الألوهية والربوبية عند إبن تيميه:** وهى رسالة ماجستير أُعدت بجامعة الأزهر سنة 1978م. وقد تناولت سرداً تاريخياً لقضية الألوهية منذ بداية الخليقة وحتي ظهور الديانات السماوية مع توضيح لمذاهب المتكلمين في الوحدانية ومذهب إبن تيميه في التوحيد. (126)

5- **دراسة للأستاذ محمد حسني الزين بعنوان: منطق إبن تيميه ومنهجه الفكري:** وهي أُطروحة لنيل درجة الدكتوراة قدمت للجامعة الامريكية ببيروت سنة 1979م وهي

---

(7) Kamal, H. Shaddad, Ibn Taymiyya's Critique of Aristotelian Logic, Ph.D. Thesis unpublished, University of London, 1972.

(125) د .محمد السيد الجليند ، الامام ابن تيميه وموقفه من قضية التاويل - دراسة المنهج لأبن تيميه في الالهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة ، القاهرة: درا قباء للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الخامسة 2000م ، ص 12 –15 .

(126) عائشة عبد الله الغبشاوي ، الفرق بين الالوهية والربوبية عند ابن تيمية ، رسالة ماجستير جامعة الأزهر 1978م.

بمثابة إمتداد وتعميق للدراسة العربية الأولى التي عنيت بنقد إبن تيمية بمنطق أرسطو وتحدثت عن المنهج العلمي عنده والتي قام بها الدكتور علي سامي النشار في كتابه "مناهج البحث العلمي عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامى" والذي بين فيه الدكتور النشار نواحي الإبتكار عند إبن تيميه. وقد عنيت ُأطروحة الأستاذ محمد حسني الزين ببيان إعتراضات إبن تيمية علي منطق أرسطو مع شرح للطرق العقلية عند إبن تيميه ومنهجه في الإستدلال والعلوم الدينية، وموقفه من علم الكلام. [127]

6- دراسة للأستاذ أمير صالح المأمون بعنوان: مشكلة الصفات الإلهية ومحاولة حلها عند الإمام الأشعري: وهي رسالة لنيل درجة الماجستيرأعدت بقسم الفلسفة بجامعة الخرطوم سنة 1981م. وقد تناولت الدراسة تعريفاً لمشكلة الصفات الإلهية والعوامل التي أدت لنشأتها بالتركيزعلى العقائد والفلسفات غير الإسلامية: كالأفكار والنظريات اليهودية، الأفكار والنظريات المسيحية، العقائد الفارسية، العقائد الهندية، والأفكار اليونانية المتعلقة بالألوهية، كما تناولت دراسة أفكار التشبيه والتجسيم، نفي الصفات الإلهية ومقالة خلق القرآن مع التركيز على آراء الإمام أبي الحسن الأشعري في الصفات الإلهية في مباحث: تناولت حياته الفكرية ومنهجه، إثباته للوحدانية ونفي

[127] د . محمد حسني الزين منطق ابن تيميه ومنهجه الفكري ، بيروت ، المكتب الإسلامي الطبعة الأولى 1979ص 43 ، 229 ، 273.

المشابهة والجسمية عن الذات الإلهية، آراءه في الصفات الذاتية، الكلام النفسى ومقالة خلق القرآن، ثم رأيه فى الصفات الخبرية. (128)

وبقصد إستيفاء الدراسة النقدية لتراث المتكلمين في مسألة الصفات الإلهية فقد إختار الباحث لاحقاً موضوع " خلافات المتكلمين في الصفات الإلهية وموقف إبن تيمية منها" لأطروحة الدكتوراة ليشمل مجال البحث الدراسة المنهجية للصراع الكلامي في ذلك الموضوع، والذي إستمر بعد عصر الإمام أبي الحسن الأشعري في القرن الرابع الهجري، حتى عصر المتكلمين المتأخرين في نهايات القرن السابع الهجري. فكانت نهاية ذلك الصراع الكلامي بإلغاء إبن تيمية لفكرة ثنائية "النقل والعقل" والفصام المفتعل بينهما في مسائل العقائد عموماً و مسألة الصفات الإلهية خاصة. فبدأ إبن تيمية بهدم سائر الأوهام والشبهات التي قام على أساسها ذلك الفصام، وتناولها بإستقراء تام في كتابه "آراء تعارض العقل والنقل" وغيره، ثم عمد على تحديد العلاقة بين العقل والنقل بتقرير تلازم لا يقبل فصالاً، ثم أدرج العقل تحت مفهوم

([128]) أم صا ا أمون – مشكلة الصفات الآ ية و اولة حلها عند الإمام الأشعري – رسالة ماجست – - غ منشورة - جامعة ا رطوم 1981م .

الشرع وطواه تحت جناحيه لكي لا يدع مجالاً لأي متنطع بعد ذلك أن يدعى فصاماً بينهما، أو ينتصر لأي منهما على الآخر. وبذلك تجاوز ماعُرف" بعقلانية أهل الإعتزال وحرفية أهل الأثر" وعلى ما يمكن تسميته "بالشرعية العقلانية" أو" بالعقلانية الشرعية" أو بالأصح "علم الكلام الجديد". كما تجاوز أُطروحات الغزالي وابن رشد معاً في هذا المجال، وأُطروحات المتكلمين بصفة عامة، وبيّن أن العقيدة الإسلامية والتصور الإسلامي كانا في غنى تام عن ذلك المنهج القاصر المنحرف الذي إتبعه الكلاميون في الإستدلال لقضايا العقيدة متجاوزين منهج القرآن في الإستدلال لها إستدلالاً شرعياً منضبطاً لا يسمح بحذف أي جزئية من أجزاء العقيدة، ولا يفرّط بآية خاصة من خواص التصور الإسلامي، وبالتالي تنتفى الحاجة إلى التأويل أو التعطيل أو التشبيه أو التجسيم التي سقط فيها كثير من المتكلمين.

7- **بحث للأستاذ إبراهيم خليل بركة بعنوان: "إبن تيمية وجهوده في التفسير"** تقدم به لنيل درجة الماجستير من جامعة الأزهر سنة 1983م. وقد

عُني فيه بدراسة منهج إبن تيمية في التفسير وموقفه من تفاسير المعتزلة والصوفية. (129)

8-دراسه للأستاذ إبراهيم عقيل بعنوان: " تكامل المنهج المعرفى عند إبن تيميه": تقدّم بها لنيل درجة الماجستير من جامعه محمد الخامس بالرباط سنه 1986م. تناول فيها منهج إبن تيميه فى الإحتجاج باللغة والإحتكام بالنقل والإحتكام إلى العقل. (130)

9- دراسة الأستاذ طه عبد الله العفيفي بعنوان: "الصفات الواجبة والمستحيلة والجائزة فى حق الله تبارك وتعالى": تمّ نشرها سنه1994م. تناول فيها البراهين الدالة على وجود الخالق، مع شرح للأسماء الحسنى، وبيان لمذهب أهل السنة فى الصفات الإلهية. (131)

10-أُطروحة للأستاذ رحمه عثمان محمد بعنوان: "المنهج العقلى بين الغزالي وابن تيميه": تقدم بها لنيل درجه الدكتوراة فى جامعه أم درمان الإسلامية سنة 1998م. أجرى فيها دراسه مقارنه

---

(129)ابراهيم خليل بركه ، ابن تيميه وجهوده التفس ، ب وت :ا كتب الاسلامى، الطبعه الاول1984م،ص6، 163 ،170.

(130) ابراهيم عقيلى تكامل المنهج المعرف عند ابن تيميه تقديم د.طه جابر العلونى ،فيرجينيا –الولايات التحده الامريكيه،المعهد العالمى للفكر الاسلامى ،الطبعه الاولى 1994م ،ص1.9، 177، 295.

(131) طه عبد الله العفيفي ، الصفات الواجبة والمستحيلة والجائزة في حق الله تبارك وتعالي ، القاهرة : الدار المصرية اللبنانية ، الطبعة الاولي سنة 1994م.

للوقوف على المنهجية التى إتبعها الغزالى وإبن تيمية فى تناولهما القضايا العقلية بقصد الوقوف على جوانب التطور المنهجى لديهما فيما يتعلق بالنقد والحكم على الأفكار. وقد أفرد مبحثاً لآرائهما فى الصفات الإلهية في تلك الدراسة. (132)

11- دراسة للشيخ حسين العايش، تمّ نشرها سنة 1999م. بعنوان: "صفات الله عند المسلمين": تناول فيها رد الإهتمام الموجه من السلفيين الوهابيين للشيعة بأنهم معطّلة.وحدد غرضه من تلك الدراسة بقوله: "أحببت أن أُبيّن مذاهب المسلمين الكلامية فى صفات الله تعالي وأدلة كل مذهب منها مع توضيح لعصبية بعض الوهابيين وإنغلاقهم بفكر ضيّق أشاروا فيه إلى أن الشيعة معطّلة فأحببت أن أضع النقاط علي الحروف في هذة المسألة. (133)

ب-الصفات الإلهية عند المتكلمين في الدراسات الأجنبية المعاصرة:

بدأ الإهتمام منذ مطلع القرن العشرين بدراسة موضوعات علم الكلام الإسلامي عموماً، وموضوع

([132]) رحمة عثمان محمد ، المنهج العقلي بين الغزالي وابن تيمية ، رسالة دكتوراة (غير منشورة) جامعة امدرمان الإسلامية سنة 1998م

([133]) الشيخ حسن العايش ، صفات الله عند المسلمين ، بيروت : ام القري لاحياء التراث ، الطبعة الاولي سنة 1999م ، ص 4 – 5 .

الذات الإلهية وصفاتها، خاصة في المدارس والمعاهد المختصة بالدراسات العربيه والإسلامية في أوربا.

ويلاحظ في تلك الدراسات أنها قد مرّت بمرحلتين مختلفتين :

المرحلة الأولي: وتمثلها الفترة من بدايات القرن الماضي وحتي أوائل الستينات منه

وكانت أكثر تلك الدراسات، بالرغم من جوانب الجدية والعمقّ فيها متاثرة بمشاعر الإتجاهات السلبية للحركة الإستشراقية عامة والبعثات التبشيرية في العالم الإسلامي ومحاولاتها لدعم الإستعمار الأوربى بالإبتلاع الثقافى والحضارى للبلدان المحتلة.

وفي هذا الإتجاه كان الإتهام لعلم الكلام الإسلامي والمتكلمين الإسلاميين بعدم الأصاله في بحثهم لموضوع الذات الإلهية وصفاتها، وتقليدهم لإفكار الكنيسة اليونانية التي تستخدم منهج التأويل العقلي لتنزيه الإله من الجسمية، والمتأثرة بالفلسفة اليونانية والتعاليم الرواقيه في الزهد. خاصة الأب أوريجين [134] origin (185-254 م) ويوحنا الدمشقي (81 –

([134]) الب اور Origin (185 – 254 م) من اوائل اباء الكنيسة اليونانية وقد عاش بالاسكندرية وهو معاصر لأفلوط وقد وضع حجر الاساس الأوللتعاليم الكنيسة اليونانية كتابه "الرد علي سلروس "بقوله "ان من يطلع عي الاناجيل سيحكم عليها بالصدق وسيقيم علي ذلك برهانا يرضي العقل اليونا وذلك بتأويل بعض النصوص "

انظر :

Russell, Bertrand, History of Western Philosophy, George Allen & Unwin LTD.,London, 1961, P-328.

137 هـ) وذلك بإفتراض تأثر المتأخرين بالأوائل في هذا الموضوع.

وهذا هو ما أشار اليه د. ب ماكدونالد Macdonald كاتب مادة "الله " في دائرة المعارف الإسلامية بقوله: "مذهب الكنيسة اليونانية التام التكوين خصوصاً كما قدره يوحنا الدمشقي دفع الناس من الكلام في أسماء الله إلي الكلام في صفاته.[135] "وتأييداً لحكمه ذلك حاول ماكدونالد تقديم أقوال ونصوص للمقارنة والإستدلال في كتابيه "تطور علم الكلام الإسلامي." (137،136) Development of Muslim Theology" و" مظاهر الإسلام(138) Aspects of Islam.

---

[135] / يوحنا الدمشقي John of Damascus(81 – 137هـ)لاهوتي سوري وهو أخر اباء الكنيسة اليونانية نشأ في بلاط الأمويين لقب بالدمشقي حيث كان والده سرجون الرومي المسيحي يعمل كاتبا لمعاوية بن ابي سفيان ولبنه يزيد من بعده وورث يوما مكانة والده في خدمة الأمويين واعتزل العمل معهم حوالي سنة 123هـ ودخل دير القديس ساباس بالقرب من مدينة القدس وامضي فيه بقية حياته . وقد اشتهر يوحنا الدمشقي بمؤلفاته اللاهوتية المليئة بالأدلة العقلية وأهمها مؤلفه "ينبوع الكمة " الذي يظهر معرفته بالفلسفة اليونانية واطلاعه التام علي اراء سابقيه من اباء الكنيسة .كما اشتهر ايضا بمجادلاته مع المسلمين في كثير من مسائل العقيدة الإسلامية خاصة مسألة الصفات الإلهيه ومسألة الجبر والاختيار مما يبرر تأثر المفكرين الاسلاميين به .

Encyclopaedia Britania , Vol .13 (1953ed) ,p- 102 , 103.
Encyclopaedia of philosophy , vol.4 (1967 ed) ,p279

[136] / دائرة المعارف الإسلامية "مادة الله " ، ج 2 ، ص 574 .

(20)Macdonald, D.B, Development of Muslim Theology , P .275.

([138])Macdonald, D.B , Aspects of Islam , The Macmillan Company, New york , 1911 ,P 124

كذلك قام المستشرق جولدتسهير Goldziher بشتيمة إبن تيمية بوصفه بأن "في عمامته نحلة." (139)
قاصداً بذلك إزدراء نشاطه في رفع لواء الثورة علي الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو، وفي رده ومخالفته للنصاري واليهود بعد توضيح ماهم عليه، وفي نقده للمذاهب والفرق الإسلامية المخالفة لمذهب السلف.

وذهب بعض الأكاديميين المختصين في مجال مقارنة الأديان بالجامعات الإنجليزية التليدة في إتجاه ماكدونالد وجولدتسهير. وأخص من هؤلاء الدكتور لويس فارنيل L . R Farnell في كتابه صفات الله The Attributes Of God والذي أشار فيه إلي أن بحث الصفات الإلهية عند المسلمين قد إنفتح عندما عرفوا من الفلسفة اليونانية: أن الله هـــو

المحرك الذي لا يتحرك، وهو العلة الأولي للوجود، وهو العقل المحض أو الصورة المنزّهة عن الهيولي وما يجري عليها من قوانين التركيب والإنحلال. فخطر لهم التساؤل عن كُنه الذات الإلهية وما قد تدل عليه الصفات من التوحد أو التعدد، ومن البساطة أو التركيب. ولم يظهر عند فلاسفة ومتكلمة

---

(139)Goldziher , Ignaz , The Zahiris , Their Doctrine and Their History , Leiden, E J .Brill, in Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. By James Hastings ,. Scribeners, New york ,1951, vol.3

الإسلام خطر فى التفكير الإلهي أو إضافات لتجاوز آراء سابقيهم من فلاسفة الكنيسة المسيحية. (140)

واستمرت تهمة عدم أصالة مفكري الإسلام في تناولهم لموضوع الذات الإلهيه وصفاتها عند مستشرقين آخرين مثل فنسنك Wensink الذي رددها عام 1932م. في كتابه "العقيدة الإسلامية." 141" The Muslim Creed. وكذلك فعل تريتون Tritton في كتابه "علم الكلام الإسلامي"(142) Muslim Theology في عام 1947م. وأخيراً موريس سيل Seal في أطروحته التي تقدم بها لنيل درجة الدكتوراة في جامعة لندن سنة 1961م. والتي نشرت سنة 1964م. في كتاب بعنوان: "علم الكلام الإسلامي: دراسة في الأصول بالرجوع إلي آباء الكنيسة" Muslim Theology a study of Origins With reference to the church Fathers". وقد حاول Seale في تلك الدراسة إثبات أمرين أحدهما: أخذ المعتزلة لأصل التوحيد عندهم من جهم بن صفوان. والآخر: محاولة لتحديد بعض

([140])Farnell , L .R . , The Attributes of God , OxfordUniversity Press, 1925 , P . 247 .249.
هذا الكتاب هو مجموعة محاضرات في موضوع الصفات الإلهيه في الديانات الوثنية القديمة (مذاهب تعدد الالهه)والديانات الكبري (اليهوديه والمسيحية والاسلام)
وقد قام د . لويس فارنيل رئيس كلية اكستر Rector بجامعة اكسفورد بالقاء تلك المحاضرات بكلية القديس اندروس باكسفورد خلال عامي 24 – 1925م .

([141])Wensink, A.J, The Muslim Creed Its Genesis and Historical Development , Cambridge University press , 1932 p. 68.

([142])Tritton ,A.S , Muslim Theology A study Of origins With reference to the church Fathers , Luzac company LTD ., London , 1964 , p 43-56.

النصوص التي تثبت التشابه التام بين آراء جهم بن صفوان في التوحيد وتعاليم آباء

الكنيسة، وذلك ليصل من هذا الإثبات إلي تأكيد دور جهم كوسيلة لنقل الأفكار المسيحية في التوحيد والتنزيه إلي المعتزلة.

ولعل أكثر المستشرقين الذين أولوا عناية بشيخ الإسلام إبن تيميه هو الباحث الفرنسي هنري لاوست H . Laoust الذي خصّ إبن تيميه ببحث طويل سنة 1939م. وقام الأستاذ محمد عبد العظيم على بترجمته إلي اللغة العربية سنة 1979م. بعنوان: "أصول الإسلام ونظمه في السياسة والإجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيميه." [143]

وفي الفصل الأول من كتابه عرض لاوست لما أسماه "تصور إبن تيميه للعلاقة بين الذات الإلهيه والصفات" فإستعرض إتجاهات المدارس الكلامية في الصفات الإلهيه محاولا وضع أفكار إبن تيمية وسطها، موضحاً أن آراء إبن تيميه كانت مجرد محاولة إنتخابية أو تلفيقية تبنّي فيها إبن تيميه بعض آراء جهم بن صفوان والمعتزلة في التنزيه وآراء

([143]) هنري لاوست ، اصول الاسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الاسلام ابن تيميه ، ترجمة الاستاذ محمد عبد العظيم علي ، تقديم وتعليق د .مصطفي حلمي ، الاسكندرية : دار الدعوة 1979 م .

الأشاعرة في إثبات الصفات الأزلية. فتمسّك بقوة علي مبدأ وحدانية الذات الإلهيه ورفض أن يتصور أن هذه الوحدانية تتناقض مع تنوع الصفات، مؤكداً أن الله تعالي واحد في ذاته وهو لايتعدد بالصفات القديمة "الذات واحدة والصفات متعددة" لأنه لايمكن أن نتصور ذاتاً مجردة من صفاتها أو صفة ليس لها محل في ذات. فذلك التصور الكلي بما يتضمنه في آن واحد من وحدانية وتعدد هو بمثابة حجر الأساس في مذهب إ بن تيميه في الصفات[144] وخلص لاوست في نهاية تلك الدراسة إلي أن نظام إبن تيمية الإجتماعي والسياسي والأخلاقي يرتكز علي تعميق تدريجي لمفهوم العبادة الخالصة لله سبحانه وتعالي. [(145)]

كذلك كتب هنري لاوست عدداً من المقالات تناول فيها حياة إبن تيمية وحلل منهجه في الإصلاح، وطبيعة العلاقات التي كانت تربطه بمعاصريه، وما أنتجه في مجال العقيدة والإجتماع من آراء وافكار، وما أحدثته هذه الأفكار من ردود فعل لدي الأوساط الشعبية والرسمية. وقام لاوست بكتابة ملخص غير قصير لهذه الأبحاث في المقالة المنشورة بعنوان:

([144]) المرجع السابق ، ص 12 –13

([145]) هنري لاوست ، المرجع السابق ، ص 38 .

"إبن تيميه" في دائرة المعارف الإسلامية المطبوعة باللغة الإنجليزية (طبعة ليدن سنة 1971 م.) [146]

وترجع أهمية أعمال هنري لاوست لكونه أول باحث أجنبي إستهدف مجابهة اللهجة المعادية لإبن تيميه في دوائر الدراسات الغربية، وعمل علي تقديم صورة أفضل وأكثر واقعية عنه وعن مكانته في تاريخ الفكر الإسلامي.

المرحلة الثانية: وبدأت خلال السبعينات من القرن العشرين حيث أظهرت أبحاث ذات نهج وأسلوب أقرب إلي الموضوعية وتفهّم المواقف والظروف التي مر بها تطور الفكر الإسلامي في مراحله المختلفة. ومن أمثال هذه الأبحاث ماقام به د. محمد مأمون M . Memon وهو باحث أمريكي مهاجر من إحدي دول أوروبا الشرقية- حيث قام بترجمة كتاب "إقتضاء السراط المستقيم" لإبن تيميه ثم علّق عليه ببحث مستقل ونشر الإثنين عام 1976م. في مجلد واحد باللغة الإنجليزية أسماه " Ibn Taymiya's Straggle Against Popular Religion" أي " تشتيت إبن تيمية للمفاهيم الشعبية للدين" [147]

---

(146)Laust , H., "Ibn Taymiya The Encyclopaedia of Islam ",edited by B. Lewis & others , Lediden , E J .Brill ,1971 ,vol.3.

147)Memon , M. Umar, Ibn Taymiya's Straggle Against Popular Religion ,Mouton & Co., Paris, 1976 .

وقد تضمّن الفصل الرابع من هذا الكتاب مفهوم إبن تيميه للألوهيه. (148) واستهدف الكتاب دفع التهمة التي ألصقها بعض المستشرقين كجولدتسهير ودونكان ماكدونالد بإبن تيميه حيث زعموا أنه كان ضد الصوفيه والتربيه الروحيه الرفيعة. فأوضح د. مأمون أن إبن تيميه ضحية التشويه والهوي. وحاول أن يبرهن أن إبن تيميه لم يكن ضد الصوفيه وأنه نفسه كان صوفياً يميل إلي أساتذته السادة القادرية، ولكن ما أراده هو: تخليص الصوفية والمجتمع الإسلامي من البدع والإنحرافات والزندقة التي دخلت تحت شعار التصوف من مصادر غير إسلامية. ويرد د. مأمون علي تلك الإتهامات موضحاً أن منهاج إبن تيميه، والدرجة العالية من الفهم الشامل للإسلام لديه، لا يرفضان مكانة الزهد والتصوف إذا كانت محتويات الزهد ومضامين التصوف صحيحة النقل صائبة المحتوي. (149)

كذلك كتب جوزيف بل J.Bell ثلاثة فصول عن إبن تيمية في الزهد والحب الإلهي، وذلك في كتابه الذي

---

(148)ibid , p .156 –179.

(149) لاهيو ح 175 – 176 .

صدر سنة م.1979 بعنوان : " نظرية الحب عند الحنابلة المتأخرين." (150) Love Theory In Later In Hanbalite Islam

وتركز هذه الفصول الثلاثة علي الإرادة الإلهية والحب بين الله والإنسان عند إبن تيميه. (151)

وهناك عدد من رسائل الدكتوراة التي كتبت عن إبن تيمية في بعض الجامعات الامريكية خلال الفترة 1975 – 1990م. تهتم بجوانب التشريع ووظائف الدولة الإسلامية بالإضافة إلي الجوانب الكلامية " اللاهوتية " التي تهتم بجوانب التحليل لكتاب إبن تيمية " الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح " وحول مناقشاته لعقائد المسيحية مثل: عقيدة الثالوث، والفداء، والتعميد، والطقوس المسيحية... ونسبة لعدم وجود صلة مباشرة لها بموضوع هذا البحث لاتوجد ضرورة لتحليل محتوياتها. (152)

---

(33)Bell,N. J., Love Theory. In Later Hanbalite Islam, New york state University press, New york , 1979.

(34)Ibid , p 112 –164

(152) اطلعت علي بعض عناوين وموجز Abstract رسائل الدكتوراة التي كتبت عن ابن تيميه بمكتبة جامعة بتسبيرج بولاية بنسلفانيا الامريكية من خلال تسهيلات نظام pitt-cat بمكتبة الجامعة وهو نظام تقنية سبقت ظهور الانترنت الحالي وقد اتيح لي ذلك خلال فترة دراستي بجامعة بتسبيرج (الفترة 85 – 1989م)للماجستير في الادارة العامة والزمالة و المهنية في مجال العلاقات الصناعية 0

الباب الثاني

الأسماء والصفات مفهومها
في الشرع وطبيعة الخلاف حولها

ويشتمل على فصلين:-

- الفصل الأول : الأسماء الحسنى والخلاف حولها
- الفصل الثاني: الصفات الإلهية والخلاف حولها

الفصل الأول

الأسماء الحسنى والخلاف حولها

الباب الثاني

مقدمة:

أطلق مفكرو ومتكلمو الإسلام على السمات التي تميّز الذات الإلهية عن غيرها كلمة "الأسماء" تارة وكلمة "الصفات" تارة أخرى وقد لاحظنا أن آراء العلماء حول صحة أو عدم صحة التبادل بين اللفظين قد تشعبت: فمنهم من بدّل بين اللفظين بحرية، واعتبر أسماء الله هي صفاته، وصفاته هي أسماءه. ومنهم من فرّق بين اللفظين في المعنى، ونتج عن ذلك ظهور جماعة تنفي ثبوت الصفات لله تعالى وتسلّم بثبوت الأسماء أو العكس، وجماعة ثالثة تعترف بالأسماء والصفات لله تعالى إلا أنها تجعل مفهوم أحد اللفظين أوسع من الآخر. كما نتج عن ذلك الخلاف أن جعل بعضهم –كابن تيمية- وجود صفة أو صفات ضروري لأي ذات موجوده بل لا توجد ذات بدون صفة أو صفات.

ويشمل مدار البحث والتحليل في هذا الباب المفهوم الشرعي للأسماء والصفات ونشأة وطبيعة الخلافات الأساسية والفرعية حولها. وقد جاء ذلك التناول في فصلين:

- **الفصل الأول:** الأسماء الحسنى والخلاف حولها.
- **الفصل الثاني:** الصفات الإلهية والخلاف حولها.

الفصل الأول

الأسماء الحسنى والخلاف حولها

تعرف الصفات الإلهية في الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميين بأنها "مصطلح أو تعبير يطلق على أي من أسماء الله أو صفاته التسع والتسعين"[153] هذا التعريف لا يؤخذ على إطلاقه لأن هناك بعض المتكلمين الذين فرقوا بين لفظي "الأسماء" و "الصفات" إلا أن الفهم الغالب لدى مفكري الإسلام هو: أن الصفات الإلهية هي معاني الأسماء الحسنى.

وقد وردت الأسماء الحسنى المتضمنة للصفات الإلهية في آيات قرآنية وأحاديث نبوية كثيرة. فاستند الصفاتية من محدثين وفقهاء ومتكلمين على تلك النصوص الشرعية في استخراج واستنباط وإثبات صفات الله أو ما اصطلح على تسميته بالصفات الإلهية.

---

(153) A Dictionary of Islam, ed., Hughes, T.P., Allen and co. London, 1964, P. 582.

ففي القرآن الكريم وردت عبارة "الأسماء الحسنى" أربع مرات في قوله تعـالى: (**و** الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون مـا كـانوا يفعلون) [الأعراف: 180]. وقوله تعالى: (قل ادعوا ا أو ادعوا الرحمن أياً ما تـدعوا فله الأسماء الحسنى) [الإسراء: 110]. وقوله تعالى: (هو ا الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم) [الحـشر: 24]. وقوله تعالى: (ا لا إله إلا هو له الأسماء ا**مقدمة**لحسنى) [طه: 8].

والمقصود من عبارة "الأسماء الحسنى" هو: "الأسماء جمع اسم وهو اللفظ الـدال على الذات فقط أو على الذات مع صفة من صفاتها سواء كان مشتقاً كالرحمن الـرحيم الخالق الرازق، أو مصدراً كالرب والسلام والعدل. والحسنى جمع الأحسن"[154].

فقد سمى ا سبحانه وتعالى ذاته العلية بعدة أسماء أو بـالأحرى وصـفها بعـدة صفات، كقوله تعالى في آخر سـورة الحـشر: (هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم، هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، سبحان الله عما يشركون، هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم) [الحـشر: 22-24].

وقد وردت الأسماء الحسنى بصورة متفرقة في كثير من آيات القـرآن الكـريم، وأخذ ذلك أشكالاً ثلاثة:

1. ذكر الاسم نصاً ومطلقاً من أي قيد. كقوله تعالى:

(الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم) [الفاتحة: 2-3].

---

(154) مد رشيد رضا، تفسـ القرآن الكر ، الشهـ بتفسـ ا نار، ج9، ص431- 432

(فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم) [البقرة: 37].

(الله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم) [البقرة: 247].

(الله لا إله إلا هو الحي القيوم... وهو العلي العظيم) [البقرة:255].

(إن الله عليم قدير) [النحل: 7].

(والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير) [المجادلة: 1].

2. ذكر الاسم مقيداً بمتعلق معين، كقوله تعالى:

(بديع السموات والأرض) [البقرة: 117].

(والله سريع الحساب) [البقرة: 202].

(جامع الناس ليوم قريب) [آل عمران: 9].

(فاطر السموات والأرض) [الأنعام: 4].

(خالق الحب والنوى) [الأنعام: 95].

(قائم على كل نفس بما كسبت) [الرعد: 33].

(رفيـع الـــــــدرجات ذو العـــــــــــــرش)

[غافر: 15].

ويلاحظ أن بعض العلماء المسلمين قد أطلقوا بعض أسماء ا من القيد مثـل:

البديع، الجامع، القائم. في حين أنها قد وردت في القرآن مقيدة بمتعلقات معينة. فالبـديع هو: (بديع السموات والأرض) والجامع هو (جامع الناس ليوم لا ريب فيه).. ونحو ذلك[155].

3. إسناد الفعل إلى ا عز وجل بشكل يسمح باشتقاق الوصف أو الاسم منـه، كقوله تعالى:

(بعـــــث الله النبيين) [البقرة: 195].
(والله يقبض ويبســـــــط) [البقرة: 245].
(تعز من تشاء وتذل من تشاء) [آل عمران: 26].
(بل رفعـــــــــــه الله إليه) [النساء: 158].
(وهو الذي ذرأكــم في الأرض) [المؤمنون: 79].
(وإذا مرضت فهو يشفين) [الشعراء: 80].
(إنه هـــــــــو يبدئ ويعيد) [البروج: 13].
(أحـــصـــــــاه الله) [المجـــــادلة: 6].

ويلاحظ أن العلماء قد اشتقوا من تلك الأفعال، التي تضمنتها الآيات المـذكورة، الأسماء الآتية: الباعث ،القـابض، الباسـط، المعـز، المـذل، الرافـع، الـذارئ[156]، الشافي[157]، المبدئ، المعيد، والمحصي.

أما الأحاديث النبوية التي اشتملت على ذكر الأسماء الحسنى فكثيرة جداً. ولعـل ما يجدر بيانه في مسألة الأسماء الحسنى والصفات الإلهية الواردة بأحاديـث الرسـول

([155]) أنظر: أ د بن علي بن حجر العسقلا ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ب وت، دار ا عرفة، د.ت، ج11، ص218.

([156]) ورد اسم "الذارئ" بعض كتب السنة ككتاب "الأ اء والصفات" للبيهقي. وقيل معناه: ا نشئ وا نمي وا الق.

أنظر: أبو بكر أ د بن ا سـ البيهقي، الأ اء والصفات، صححه وعلق عليه: مد زاهد الكوثري، ب وت، دار إحياء التراث العر ، د. ت. ص41.

([157]) ورد اسم "الشا " كتاب الأ اء والصفات للبيهقي. انظر: البيهقي، ا رجع السابق، ص111.

صلى ا عليه وسلم هو: أن الحديث النبوي قد حدد عدد الأسماء الحسنى. وجاء ذلك في الحديث الصحيح عن رواية أبي هريرة أن رسول ا صلى ا عليه وسلم قـال: "إن تسعة وتسعون اسماً مائة إلا واحدة من أحصاها دخل الجنة"[158].

لعل الأمر الهام الذي يجدر التنبيه له هنا هو: أنه لم يرد في الصحيحين حـديث نبوي فيه حصر وبالأحرى ذكر بالتحديد للأسماء الحسنى التسعة والتسعين. وإنما انفـرد بذلك الحصر والتحديد الإمام أبو عيسى الترمذي (ت: 279هـ) في مـسنده عـن أبـي هريرة. وجاءت روايته كالآتي: "عن أبي هريرة رضي ا عنه قال: قـال رسـول ا صلى ا عليه وسلم: أن تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحدة من أحصاها دخل الجنـة وهو وتر يحب الوتر. وزاد بعد قوله "يحب الوتر": "هو ا الذي لا إله إلا هو، الرحمن، الرحيم، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبـر، الخـالق، البارئ، المصور، الغفار، القهار، الوهاب، الرزاق، الفتاح، العليم، القـابض، الباسـط، الخافض، الرافع، المعز، المذل، السميع، البصير، الحكم، العدل، اللطيف، الخبير، الحليم، العظيم، الغفور، الشكور، العلي، الكبير، الحفيظ، المقيت، الحـسيب، الجليـل، الكـريم، الرقيب، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، المجيد، الباعث، الـشهيد، الحـق، الوكيـل، القوي، المتين، الولي، الحميد، المحصي، المبدئ، المعيد، المحيى، المميت، الحي، القيوم، الواجد، الماجد، الواحد، الأحد، الفرد، الصمد، القادر، المقتدر، المقدم، المـؤخّر، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الوالي، المتعالي، البر، المنتقم، العفو، الرؤوف، مالك الملك، ذو

---

(158) أبو مد بدر الدين مود بن أ د العي ، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، ب وت، نشره مد أم دمج، د.ت، ج 25، كتاب التوحيد، حديث رقم 21، ص94.

الجلال والإكرام، المقسط، الجامع، الغني، المانع، الضار، النافع، النور، الهادي، البديع، الباقي، الوارث، الرشيد، الصبور" .[159]

علّق الإمام الترمذي، بعد ذكره هذا الحديث في مـسنده، قـائلاً: "هـذا حـديث غريب"[160]. وقد روى من غير وجه عن أبي هريرة. رواه ابن ماجه (ت: 275هـ) في سننه من طريق آخر عن أبي هريرة مرفوعاً، وجاء سرد الأسماء فيه كنحو مـا تقـدم. بزيادة ونقصان[161] ولا نعلم في كثير من الروايات ذكر الأسماء إلا في هذا الحديث.

وأشار الترمذي في مسنده إلى أمور تدل على ضعفٍ في رواية هـذا الحـديث. وحددها في ثلاث مسائل: إحداهما، اضطراب الرواية عن أبي هريـرة إذ وردت عنـه روايتان: إحداهما التي وردت في صحيح البخاري بعدد الأسماء فقـط، والثانيـة التـي أوردها الترمذي. وبين الروايتين تباين ظاهر في الإبدال والتعبير. والثاني، أن روايته لم تشمل على ذكر "منان" و "حنان" وجملة من الأسماء التي وردت الأخبار بها. والثالـث، أن الذي أورد في الصحيح هذا العدد هو قوله صلى ا عليه وسلم: أن   تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة. أما ذكر الأسامي فلم يرد في الصحيح بل وردت به رواية غريبة وفي إسنادها ضعف. [162]

([159]) عماد الدين أ الفداء إ اعيل ابن كث ، تفس القرآن الكر ، ب وت، دار الأندلس للطباعة والنشر، الطبعة الأو ، 1969م، ج2، ص268-269، وكذلك انظر: أبو حامد الغزا ، ا قصد الأس شرح أ اء ا ا س ، قيق: مد لطفي أبو العـلا، القاهرة،مكتبـة ا نـدي سـنة 1968م، ص163.

([160]) ا ديث الغريب هو ما انفرد راو براويته أو براوية زيادة فيه ا والسند. انظر: مد الزفزاف، التعريف بالقرآن وا ديث، بـ وت، ا كتبـة العلمية، الطبعة الثانية، 1980م، ص249.

([161]) زاد ابن ماجه (26) ا أ ترد رواية الترمذي هي: الأبد، البار، ا هان، ا ب ، التام، ا ميل، ا افظ، الدائم، الرب الراشد السامع، الشديد، الصادق، ذو الطول، ا عطي، العا ، الفاطر، القد ، القريب، القاهر، القائم، ذو القوه، الكا ، ا ، الوتر، والواقي. كمـا نقـص (26) ا ـأ أوردها الترمذي هي: ا ؤخر، البديع، ا ، ذو ا لال، ا سيب، ا صي، ا فيظ، ا كم، ا ميد، الرشيد، الرقيب، الصبور، العدل، الغفار، ا غ ، الفتاح، ا قتدر، القدوس، ا قدم، القهار، ا قيت، الكب ، ذو الإكرام، مالك ا لك، ا نتقم، الواسع.

أنظر: أبو عبد ا مد بن يزيد بن ماجه، مسند ابن ماجه، قيق: مد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء التـراث العـر ، 1975م، ج2، ص269.

([162]) أبو حامد الغزا ، ا قصد والأس ، ص163.

نلاحظ أيضاً أن بعض الأسماء الحسنى التي وردت بحديث الإمام الترمـذي لـم ترد في القرآن الكريم مثل: الجليل، الخافض، العدل، المانع، الرشيد، والصبور. كـذلك بعض ما ورد في القرآن الكريم لم يرد في قائمة الترمذي للأسماء الحسنى مثل: الحافظ، الحفى، المحيط، الخلاّق، ذو الطول، ذو المعارج، الكافي، المدبر، رب المـشرقين، رب المغربين، الأعلى، والغالب.

وحقيقة أن أحاديث الأسماء الحسنى، وتحديد عددها في تسعة وتسعين، قد أثارت جدلاً شديداً بين علماء الدين شمل عدة جوانب للموضوع منها:

(1) هل سرد الأسماء الحسنى في الأحاديث التي نصت عليها هـو جزء من الحديث أم من زيادات الرواة؟ وما مدى الثقة في هذه الزيادات؟

(2) هل أسماء ا الحسنى محصورة في تسعة وتسعين فقط أم العدد قابل للزيادة؟

(3) ما هي المصادر التي يصح الاعتماد عليها في تحديد أسماء ا ؟

(4) هل تصح المفاضلة بين أسماء ا ؟ وهل يوجد من بينهـا مـا يمكن أن يسمى باسم ا الأعظم؟

بالنسبة للتساؤل الأول: إن كانت الأسماء الحسنى جزء مـن الحـديث أم مـن زيادات الرواة؟ فقد شكك بعض العلماء في إسناد الحديث الذي جاء فيه سـرد الأسـماء الحسنى. وربما كان ذلك هو السبب في ترك الشيخين (البخاري ومسلم) تخـريج ذلك الحديث في الصحيحين. وقد نقل ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ) فـي كتابـه "فـتح

الباري بشرح صحيح البخاري" عدداً من النقول تشكك في سرد الأسماء الحسنى، كما جاء في حديث الترمذي وابن ماجه وغيرهم، مثل قولهم[163]:

أبو حامد الغزالي (505هـ): الأحاديث الواردة في سرد الأسماء ضعيفة لا يصح شيء منها أصلاً.

يحيى بن شرف النووي[164] (ت 676هـ): ليس في الحديث حصر أسماء الله تعالى، ولم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم عيّن الأسماء المذكورة.

القاضي أبو بكر بن العربي[165] (ت 543): يحتمل أن تكون الأسماء تكملة للحديث المرفوع، ويحتمل أن تكون من جمع الرواة وهو الأظهر عندي.

أبو عبد الرحمن السلمي[166] (ت 412هـ): أما الرواية التي سردت فيها الأسماء فيدل على ضعفها عدم تناسبها في السياق وفي الاشتقاق.

أما التساؤل الثاني: الخاص بجدل العلماء حول عدد أسماء ا تعالى، وهل هي محصورة في تسعة وتسعين؟ أم قابلة للزيادة. بحسب ما يليق بذات ا تعالى؟ فقد انقسموا فيه إلى فريقين:

الفريق الأول: كان يرى الالتزام بالعدد الوارد في الحديث الصحيح يرفض الزيادة عليه، وعلى رأس هؤلاء ابن حزم الظاهري (ت 456هـ) الذي يقول في كتابه المحلّى:

---

(163) أ د بن علي بن حجر العسقلا ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ب وت، دار ا عرفة، د.ت، ج11، ص217-218.

(164) بن شرف بن حسن بن عة ا ازمي ا عروف ح الدين أبو زكريا النووي الدمشقي الشافعي العلامة. شيخ ا ذهب الشافعي وكب الفقهاء زمانه. ولد بنوى سنة 631هـ. وقدم دمشق سنة 649هـ. حفظ القرآن وكانت له مكانة ا ديث وعلومه، اعت بالتصنيف وله من ا صنفات: شرح مسلم، الروضة أو ا نهاج، الرياض، وطبقات الفقهاء وغ ذلك. تو ليلة أربع وعشرين من رجب من عام 676هـ.

أنظر تر ته:ابن كث ، البداية والنهاية، ج13، ص264.

(165) القاضي أبو بكر مد بن عبد ا ا عروف بابن العر ا عافري الأندلسي ا الكي. من حفّاظ ا ديث. رحل إ ا شرق وتتلمذ على أ حامد الغزا وصحبه ببغداد. صنف ا ديث والفقه، والأول من كتبه: "عارضه الأحوذي شرح الترمذي" و "أحكام القرآن". تو بفاس سنة 543هـ.

أنظر تر ته:ابن كث ، البداية والنهاية، ج12، ص284.

(166) أبو عبد الر ن السلمي مد بن ا س بن مد النيسابوري. صو ، دث، حافظ، مؤرخ ومفسر، كتب ا ديث رو ونيسابور، وقدم بغداد وحدث ا عن شيوخ خراسان. بلغت تصانيفه ا ائة أو أكثر كما ذكر ابن الأث . تو بنيسابور سنة 412هـ.

ابن الأث ، الكامل التاريخ، ج9، ص132.

"إن عز وجل تسعة وتسعين اسماً مائة غير واحد، وهي أسماؤه الحسنى، من زاد شيئاً من عند نفسه فقد ألحد في أسمائه. وهي الأسماء المذكورة في القرآن والسنّة... وقد صح أنها تسعة وتسعون اسماً فقط ولا يحل لأحد أن يجيز أن يكون له اسم زائد لأنـه عليـه السلام قال: مائة غير واحد. فلو جاز أن يكون له تعالى اسم زائد لكانت مائة اسم، ولـو كان هذا لكان قوله عليه السلام مائة غير واحد كذباً، ومن أجازها فهو كافر[167].

يتقيد ابن حزم في فهمه هذا بظاهر نص الحديث الصحيح إن تسعة وتـسعون اسماً مائة إلا واحدة من أحصاها دخل الجنة وذلك وفقاً لمنهجه بالأخذ بمـا جـاءت بـه النصوص.

الفريق الثاني: يمثله جمهور العلماء الذين يرون أنه لا يصح حصر الأسماء في عدد معين، وأن أسماء ا لا نهاية لعددها. وقد نقل هذا الرأي عن ابن عباس رضي ا عنه. يقول ابن قيم الجوزية (ت 751هـ): "أن الأسماء الحسنى لا تدخل تحت حصر ولا تحد بعدد، فإن تعالى أسماء وصفات استأثر بها في علم الغيب عنده، لا يعلمها ملـك مقرب، ولا نبي مرسل، كما في الحديث الصحيح: "أسألك بكل اسم هو لك سـميت بـه نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك"[168].

فجعل أسماءه ثلاثة أقسام: قسم سمى به نفسه فأظهره لمن شاء من ملائكتـه أو غيرهم، ولم ينزل به كتابه. وقسم أنزل به كتابه، فتعرف به إلى عباده. وقسم استأثر بـه في علم غيبه، فلم يطلع عليه أحد من خلقه، ولهذا قال: "استأثرت به" أي انفردت بعلمـه،

---

(167) علي بن أ د بن حزم، ا لّى بالآثار شرح ا لّى بالاختصار، قيق: أ د مد شاكر وآخرون، القاهرة، مطبعة السعادة، 1348هـ، ج1، ص30.

(168) أ د بن حنبل الشيبا ، مسند الإمام أ د بن حنبل، قيق: أ د شاكر، القاهرة، دار ا عارف 1949م، حديث رقم (391)، ص452.

وليس المراد انفراده بالتسمي به، لأن هذا الانفراد ثابت في الأسماء التـي أنـزل بهـا كتابه"[169].

ونلاحظ أن كوكبة من كبار مفسري القرآن يدخلون ضمن العلماء القائلين بعـدم حصر الأسماء الحسنى في تسعة وتسعين ومعهم في هذا الرأي الإمام أبو حامد الغزالـي والحافظ البيهقي. ومن أقوالهم في ذلك:

القرطبي (ت 671هـ) الذي يقول في جامعه لأحكام القرآن: ذكرنا في كتابنـا: "الكتاب الأسنى في شرح أسماء ا الحسنى" من الأسماء ما اجتمع عليه، وما اختلف فيه مما وقفنا عليه في كتب أئمتنا مما نيف على مائتي اسم[170].

ابن كثير (ت 774هـ) في تفسيره الذي ذهب فيه إلى أن: سرد الأسماء مـدرج في الحديث، وأن الأسماء الحسنى ليست بمنحصره في التسعة والتسعين.[171]

فخر الدين الرازي (ت 606هـ) الذي قال، بعـد تقـسيمه لأسـماء ا تعـالى وصفاته: ".. وعند هذا يظهر لك أنه لا نهاية لأسماء ا تعالى وصفاته". [172]

أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) الذي عقد فصلاً عنوانه في بيان أن أسـماء ا تعالى من حيث التوقيف غير مقصورة على تسعة وتسعين"[173] وذلك في كتابه: "المقصد الأسنى شرح أسماء ا الحسنى".

---

(169) ابن قيم ا وزية، أ اء ا ا سى ، قيق: يوسف بديوي وأ ن عبد الرازق الشوا، دمشق، دار ابن كث للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأو ، 1997م، ص80-81.

(170) أبو عبد ا مد بن أ د الأنصاري القرط ، تفسير القرط "ا امع لأحكام القرآن"، ب وت، دار الشروق، د.ت، نسخة مصورة مـن طبعـة كتاب الشعب، القاهرة،دار الشعب، 1969م، ج7، ص425

(171) ابن كث ، تفسير القرآن الكر ، ج2، ص271.

(172) فخر الدين الرازي، شرح أ اء ا ا سى ، قيق: طه عبد الرؤوف سعد، ب وت، دار ا عرفة، 1984م، ص47.

(173) أبو حامد الغزا ، ا قصد الأسنى شرح أ اء ا ا سى ، قيق: مد لطفي أبو العلا، القاهرة،مكتبة ا ندي، 1968م، ص146.

وكذلك الحافظ البيهقي (ت 458هـ) الذي جمع في كتابه "الأسماء والصفات" ما عدده مائة وثمانية وأربعين اسماً   تعالى، وشرحها واستشهد على صحتها من القـرآن والسنّة. وقد أورد البيهقي تلك الأسماء مفرقة على أبواب بحسب دلالتها، ولم يذكرها في شكل قائمة أو سرد متصل كما فعل الترمذي في مسنده وابن ماجه في سننه[174].

إلى جانب هؤلاء، هناك حشد من العلماء الذين اعتنوا بتتبع أسماء ا تعالى من القرآن والسنّة دون تقيد بعدد معين لها.

وقد حاول ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ) رصد ذلك في كتابه فتح البـاري بشرح صحيح البخاري[175].

ولعل السؤال الهام هنا هو: إذا تبين أن أسماء ا تعالى غير محصورة في عدد معين، وأن جمهور العلماء قد اجتهدوا في استخلاصها من الكتاب والسنّة، فكيف يمكـن فهم الحديث الصحيح الذي نص على أن   تسعة وتسعين اسماً؟.

الإجابة هي: أن هناك أكثر من فهم لذلك الحديث. فمن العلماء من قال: إن الكلام لم ينم بقول الحديث "إن   تسعة وتسعين اسماً" وإنما تمامه بقوله صلى ا عليه وسـلم: "من أحصاها دخل الجنة". ومن أشهر القائلين بهذا الرأي الإمام السلفي ابن قيم الجوزيـة (ت 751هـ) بقوله: "وأما قوله صلى ا عليه وسلم: "إن   تسعة وتسعين اسـماً مـن أحصاها دخل الجنة" فالكلام جملة واحدة. وقوله: "من أحصاها دخل الجنة" صفة لا خبر مستقل. والمعنى: له أسماء متعددة من شأنها أن من أحصاها دخل الجنة، وهذا لا ينفـي

(174) انظر:أبو بكر أ د بن ا سـ البيهقي، الأ اء والصفات، صححه وعلّق عليه: مد زاهد الكوثري، ب وت، دار التراث العر ، د.ت، ص23 وبعدها.

(175) انظر: ابن حجر العسقلا ، فتح البخاري بشرح صحيح البخاري، ج11، ص217- 218

أن يكون له أسماء غيرها، وهذا كما نقول: لفلان مائة مملوك قد أعدهم للجهاد، فلا ينفي هذا أن يكون له مماليك سواهم معدون لغير الجهاد، وهذا لا خلاف بين العلماء فيه"[176].

كذلك منهم من قال بأن ذكر العدد "تسعة وتسعين" ليس فيه نفي الزائد عليه، وكان التخصيص لأن هذه أعظم وأجل، وقد وصفها القرآن فقال: الأسماء الحسنى. مما يدل على التفضيل المطلق[177]. فالعدد "تسعة وتسعين" قد ورد بالتالي على سبيل التفضيل لا الحصر.

وفي ذلك الاتجاه أثار الإمام الغزالي تساؤلا، ترتب على ترجيحه أن أسماء الله غير محصورة في تسعة وتسعين، فقال: "فإذا كان الأظهر أن الأسامي زائدة على تسعة وتسعين، فلو قدّرنا مثلاً أن الأسامي ألف، وأن الجنة تستحق بإحصاء تسعة وتسعين منها، فهل هي تسعة وتسعون بأعيانها، أو تسعة وتسعون أيها كان، حتى إن من بلغ ذلك المبلغ في الإحصاء استحق دخول الجنة؟

ثم أجاب بقوله: "الأظهر أن المراد تسعة وتسعون بأعيانها، فإنها إذا لم تتعين لم تظهر فائدة الحصر والتخصيص"[178].

وطرح الغزالي تساؤلاً هاماً آخر هو: فما بال تسعة وتسعين من الأسماء اختصت بهذه القضية (من أحصاها دخل الجنة) مع أن الكل أسماء الله تعالى؟. وأجاب بقوله: "الأسامي يجوز أن تتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها في الجلالة والشرف، فيكون تسعة وتسعون منها تجمع أنواعاً من المعاني المنبئة عن الجلال لا يجمع ذلك غيرها فتختص بزيادة شرف"[179].

فابن قيم الجوزية والغزالي من قبله يقدمان شرحاً وفهماً لحديث الأسماء الحسنى فيه إقناع ووجاهة لا تخفى، فهما يتفقان على أن تحديد الحديث الصحيح لعدد الأسماء

---

(176) ابن قيم ا وزية، شرح أ اء ا ا سـ ، ص81-82

(177) انظر: فخر الدين الرازي، أ اء ا ا سـ ، ص78.

(178) أبو حامد الغزا ، ا قصد الأسـ شرح أ اء ا ا سـ ، ص149.

(179) أبو حامد الغزا ، ا رجع السابق، ص150.

الحسنى في "تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة"، لا ينفي أن يكون له سـبحانه وتعالى أسماء غيرها، وأن تحديد ذلك العدد (99) القصد منه التخصيص والتفضيل بسبب تفاوت معاني الأسماء في الجلالة والشرف.

أما التساؤل الثالث: بشأن المصادر التي ينبغي الاعتماد عليها لتحديد أسماء ا ، بعد انتشار الرأي القائل بعدم حصر الأسماء في تسعة وتسعين، فقد ذهب العلمـاء فيـه مذهبين:

ذهب فريق إلى كون أسماء ا تعالى توقيفيه مطلقاً، بمعنى أنها تقتصر على مـا ورد بالكتاب والسنّة، وهو المذهب المشهور.[180]

وبحسب توسع مفهم "الورود" أو تضييقه زاد بعضهم في عدد الأسماء ونقص بعض آخر. فمن اشترط ورود الاسم نصاً في القرآن أو كتب الصحاح هبط بالرقم كثيراً، ومن حاول منهم التقيّد، بالعدد "تسعة وتسعين" تلمّس الوسائل للوصول بأسماء الله إلى هذا العدد.

ومن الذين ضيقوا مفهوم "ورود" الأسماء، فاشترطوا ورودها نصا ابـن حـزم الظاهري (ت 456هـ) بقوله: قد صح عندي مما ورد في كتاب ا وحده ثمانية وستون اسماً، وما ورد في كتاب ا والصحاح قريب من ثمانين اسماً. وقـد تعجـب القرطبـي المفسر (ت 671هـ) من موقف ابن حزم هذا. فقال في شرح الأسـماء الحـسنى فـي تفسيره "الجامع لأحكام القرآن" "العجب من ابن حزم، ذكر الأسماء الحسنى نيفاً وثمـانين فقط!" [181].

---

(180) أوضح ابن حجر العسقلا أن: "كون أ اء ا تعا توقيفيه مطلقاً هو ا شهور، وفيها أقوال أخر، فقيل التوقيف الأ اء دون الصفات، وقيل وز مطلقاً ما توهم نقصاً، وقيل يكفي ورود مادته لسان الشرع، والصحيح الأول" أنظر: ابن حجر العسقلا ، فـتح البـاري بـشرح صحيح البخاري، ج11، ص216.

(181) أبو عبد ا مد بن أ د الأنصاري القرط ، ا امع لأحكام القرآن، القاهرة، ا يئة ا صرية العامة للكتاب، الطبعـة الثالثـة، 1987م، ج8، ص31.

أما من اكتفى بورود الاسم في قرآن أو سنّة سواء بلفظـه مثـل: "الـرحمن" و "الرحيم"، أو مقيداً بإضافة أو نحوها مثـل: (بـديع الـسموات والأرض) [البقـرة: 117]. و (غـافر الـذنب) [غافر: 3]. أو من أخذ بطريق الاشتقاق، مثل: "الباقي" مـن قوله تعالى: (ويبقـى وجـه ربـك) [الرحمن: 27] و "الذارئ" من قوله تعالى: (ذرأكم في الأرض) [المؤمنون: 79] والحنّان من قوله تعالى: (وحنانـاً مـن لـدنّا) [مـريم: 13]، -فقد زاد الرقم كثيراً وبلغ به بعضهم المئات. فهؤلاء وسعوا مفهوم ورود الأسماء في الشرع، فأخذوا ما جاء في القرآن مطلقاً أو مقيـداً أو مـا ورد بـصيغة الفعـل أو المصدر.

ومن الذين وسعوا مفهوم ورود الأسماء في الشرع المحدث أبـو بكـر البيهقـي (458هـ)، كما سبقت الإشارة، الذي بلغ بعدد الأسماء مائة وثمانيـة وأربعـين اسـماً باعتبارها أسماء وردت كلها في كتاب ا تعالى وفي سائر أحاديث رسول ا صلى ا عليه وسلم نصاً ودلالة.

وفي العصر الحديث ألّف الشيخ أحمد الشرباصى كتابـاً فـي جـزأين أسـماه "موسوعة له الأسماء الأحسنى"، خصص الجزء الثاني منه للزيادات على ما جـاء فـي حديث الأسماء الذي رواه الترمذي، وقد بلغت هذه الزيادات نحواً من مائتي اسم[182].

كذلك اثبت المستشرق J.W. Redhouse ، في بحث له عن أسماء ا الحسنى عند المسلمين قام بنشرها تحت عنوان:

([182]) انظر: الشيخ أ د الشرباصي، موسوعة له الأ اء ا سـ ، بـ وت، دار العلم، الطبعة الثانية، 1987م، ج2، ص66-404.

On The most Comely Names ونشره بمجلة الجمعية الملكية الآسيوية Journal of The Royal Asiatic Society[183]، أثبت تعالى 552 اسماً مع ذكره أنه قد اقتصر على الأسماء التي جاءت في القرآن سواء بلفظها، أو عن طريق الاشتقاق والاستنتاج.

فإذا أسقطنا المكرر من الأسماء، التي ذكرها ذلك المستشرق، أو التـي يتـصف ذكرها بنوع من التكلف أو التعسف مثل اسم "أحد" مع "ا أحد"، ومثل اسم "رب" الـذي ذكره في تركيبات متنوعة بلغت حوالي 49 اسماً مثل: "رب النـاس" "رب الفلـق" "رب المشرقين" "رب المغربين"... الخ ومثل اسم "البارئ" و "البارئ المبدئ المعيد" و "البارئ المصور"، ومثل اسم "اله" في تصريفاته واستخداماته المختلفة: "الإلـه"، إلهـك، إلهنـا، إلهكم، إله الناس، إله موسى، وإلهه،: إلهي" فإذا أسقطنا ذلك التكرار والتكلف لما نقـص الرقم عن الأربعمائة اسماً.

وهنا نلاحظ أنه لا توجد ديانة قبل الإسلام قامت برسم صورة كاملة للإلـه مـن خلال أسمائه وصفاته وأفعاله التي بلغت المئات، ومع ذلك لم تحط علماً بكـل اسـم أو وصف له. وقد تنبه القدماء إلى صعوبة الحصر كما أوضحنا، وتنافس الكثيـرون –بمـا فيهم المستشرقون- في الوصول إلى أسماء وصفات لم يصل إليها غيرهم. وبالغ بعضهم في الوصول بعدد هذه الأسماء إلى المئات.

نضيف لذلك أيضاً أنه لا يوجد أصحاب ديانة سابقة خلعوا مـن القداسـة علـى أسماء ا وصفاته مثلما فعل المسلمون الذين ربطـوا بـين هـذه الأسـماء والمواقـف والمناسبات الاجتماعية المتعددة. وقد لاحظ ذلك المستشرق M. Piamenta في كتابه The

---

(183) J,W. Redhouse: on the Most Comely Names, Journal of the Royal Asiatic, Society, vol. 12, 1880, Pp. 10- 14.

والذي ذكر فيه بعض الأمثلة لذلك Muslim Conception of God and Human Welfare منها عبارة "ا أعلم" التي تكثر في كلام المسلمين وكتاباتهم للإشارة إلى عـدم اليقـين، وانفراد ا تعالى بالعلم اليقيني لا يخالطه وهم أو ظن أو خطأ[184].

والحقيقة أن أمثلة ذلك كثيرة جداً... منها عبارة: "ا أكبر" التي تتردد فـي آذان الصلاة، والإقامة، وافتتاح الصلاة، ومع كل حركة من حركاتها، وفي عدد من الـشعائر الإسلامية مثل: الإحرام، ورؤية الكعبة، ورمي الجمرات، ورؤية الهلال. كما أنهـا أول عبارة تقال في أذن الوليد، كما تتردد في حروب المسلمين، ولها وقع خاص في تـاريخ الإسلام والحركات الجهادية، بل وفي الحياة السياسية المعاصرة في السودان.

ومثل: الحي، التي ترتبط عند الناس بالموت، فيقولون: سبحان الحـي الـذي لا يموت حين مرور جنازة إلى المقابر.

كذلك مثل: الباقي، التي يكثر استخدامها في مواقف الموت والنعي والعزاء. فعادة ما يبدأ المسلم النعي أو التائبين بالعبارة. البقاء وحده، والدوام ، ولا باقي إلا الباقي.

ومثل: الغني، التي ترد في عبارات مثل: ا الغني عنـي وعـن سـؤالك، وا الغني والمغني التي ترد كرد على عرض غير مقبول بتقديم يد المساعدة.

ومثل: القوى، التي تتردد في عبارات مثل: يا قوي، والتي تستخدم حين يحـاول الإنسان حمل شيء ثقيل. وعبارة "يا قوي على كل قوي" التي تستخدم للتعبير عن السخط على جبروت إنسان أو جماعة ما. ومثل: الدائم، التي يرددها المنادي للسحور في ليـالي رمضان، "يا نائم وحد الدائم "، وتقال كذلك عند مواقف الوفاة والعزاء: الدايم هو ا !.

---

(184) Piamenta, M., The Muslin Conceptin of God and Human welfare, Leiden, 1983, P. 8

وحقيقة أن أسماء الله سبحانه وتعالى تكثر وتصبح غير محصورة ولا محدودة عند من يجوّز اشتقاق أسماء الله من أفعاله. ذلك لكثرة الأفعال المنسوبة لله تعالى في القرآن الكريم كقوله تعالى: (أمّن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أءله مع الله قليلاً ما تذكرون) [النمل: 62]، وقوله تعالى: (وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك) [مريم: 42]، وقوله تعالى: (إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه) [مريم: 45]. وقوله تعالى: (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق) [الأنبياء: 18]. وقوله تعالى: (إن الله يفصل بينهم يوم القيامة) [الحج: 17]، وقوله تعالى: (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض) [الإسراء: 4].

فتلك الآيات يمكن أن يشتق منها أسماء: "الكاشف"، "المصطفى"، "المبشر"، "القاذف بالحق"، "الفاصل"، "والقاضي".

مثل هذا الاشتقاق يكشف خطأ بعض المتأخرين وذللهم الفاحش في اشتقاقهم له سبحانه وتعالى من كل فعل أخبر به عن نفسه اسماً مطلقاً يدخلونه في أسمائه.

فالواجب مراعاة ما أطلقه سبحانه على نفسه من الأسماء والصفات، وعدم إطلاق ما لم يطلقه على نفسه ما لم يكن مطابقاً لمعنى أسمائه وصفاته، أو مقيداً كما جاءت به النصوص. هذا كلفظ "الفاعل" و "الصانع"، فإنه لا يطلق عليه في أسمائه الحسنى إلا إطلاقاً مقيداً أطلقه على نفسه كقوله تعالى: (فعال لما يريد) [البروج: 16]، (ويفعل الله ما يشاء) [إبراهيم: 27]، وقوله تعالى: (صنع الله الذي أتقن كل شيء) [النمل: 88].

وبالتالي لا يجوز أن يشتق له تعالى اسم "الماكر"، والخادع، والفاتن، والمضل، والكاتب ونحوها من قوله تعالى: (ويمكر الله) [الأنفال: 30]، ومن قوله تعالى: (وهو خادعهم) [النساء: 142]، ومن قوله: (لنفتنهم فيه) [طه: 131]، ومن قوله: (يضل من

يشاء) [الرعد: 27]. (فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم) [البقرة: 187]. فهذا الاشتقاق خطأ من وجوه:

أحدها: أنه سبحانه لم يطلق على نفسه هذه الأسماء، فإطلاقها عليه لا يجوز. فهي ليست الأسماء التي يحب سبحانه أن يثني عليه ويحمد بها دون غيرها..

الثاني: أنه سبحانه أخبر عن نفسه بأفعال مختصة مقيدة، فلا يجوز أن يشتق إليه من تلك الأفعال المقيدة اسماً مطلقاً.

الثالث: أن مسمى هذه الأسماء، المشتقة من الأفعال المرتبطة بمواقف معينة وحيثيات خاصة، منقسم إلى ما يمدح عليه المسمى به أو إلى ما يذم. وهو بذلك يحسن في موضع ويقبح في موضع، فيمتنع بالتالي إطلاقه عليه سبحانه وتعالى على نحو مطلق من غير تفصيل.

الرابع: أن من يجوز اشتقاق الأسماء من الأفعال المختصة المقيدة لو سمى (هو نفسه) بهذه الأسماء، وقيل له: هذا مدح لك وثناء عليك، فأنت الماكر، الفاتن، المخادع، اللاعن، الفاعل، الصانع، الكاتب... ونحوها لما كان يرضى بإطلاق هذه الأسماء عليه ويعدها مدح له، و المثل الأعلى سبحانه وتعالى.

ولعل ما يؤيد صحة ذلك الفهم، بعدم جواز اشتقاق الأسماء من الأفعال المختصة المقيدة، هو تحديد بعض العلماء كابن قيم الجوزية [185] لعدد من الأسماء والصفات يكره إطلاقه على الذات الإلهية دون اقتران كل منها بمضاده من هذه الأسماء:

(185) يقول ابن قيم ا وزية، "من أ ائه تعا ما لا يطلق عليه فرده بل مقروناً قابله، كا انع والضار وا نتقم، فلا وز أن يفرد هذا عن مقابله، فإنه مقرون با عطي والنافع والعفو، لأن الكمال اقتران كل اسم من هذه ا يقابله، لأنه يراد به أنه ا نفرد بالربوبية، وتدب ا لق والتصرف فيهم، عطاء ومنعاً، وعفواً وانتقاماً.

(1) الآخر، التي ينبغي اقترانها بالأول.

(2) المؤخر، التي ينبغي اقترانها بالمقدم.

(3) المميت، التي ينبغي اقترانها بالمحيى.

(4) المذل، التي ينبغي اقترانها بالمعز.

(5) الخافض، التي ينبغي اقترانها بالرافع.

(6) الضار، التي ينبغي اقترانها بالنافع.

(7) القابض، التي ينبغي اقترانها بالباسط.

ومن أجل هذا نجد كل ثنائي من هذه الأسماء مقترناً في سرد أسماء ا الحسنى كما جاءت في رواية الترمذي. ولعل السبب في اقتران هذه الأسماء يرجع إلى أمرين:

أولهما: عدم وصف ا تعالى بالصفات السلبية وحدها: كالأماته والإذلال، والخفض، والضرر، والقبض دون متقابلاتها الإيجابية التي يتطلع الناس إلى تحقيقها في الذات الإلهية، فلو قلت: يا مذل، يا ضار، يا مانع، وأخبرت بذلك لم تكن مثنياً عليه تعالى ولا حامداً له حتى تذكر مقابلها.

الثاني: إن اقتران المتضادين يفيد الإحاطة بالشيء والتمكن منه من جميع أطرافه وهذا أدل على القدرة والحكمة الإلهية دون شك.

ومن أجل مراعاة الفائدة التي يحققها اقتران المتضادين، لتحقيق "الإحاطة والتمكن" فيما يبدو، جاءت الأسماء الحسنى المتضادة مقترنة في السرد في حديث الترمذي على الرغم من إمكانية مجيء كل منها مستقلاً منفصلاً عن الآخر.

انظر: ابن قيم ا وزية، أ اء ا ا سـ ، ص82.

وتتأيد صحة هذه الملاحظة بالرجوع إلى الاستعمال القرآني، الذي يصدق ويستخدم هذا الاقتران بين الأسماء المتضادة، كما في قوله تعالى: (هو الأول والآخر) [الحديد: 3].

(والظاهر والباطن) [الحديد: 3]

(وأنه هو أمات وأحيا) [النجم: 44].

(وتعز من تشاء وتذل من تشاء) [آل عمران: 106].

(ولا تدع مع الله ما لا ينفعك ولا يضرك) [يونس: 106].

(والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون) [البقرة: 245].

(إنه هو يبدئ ويعيد) [البروج: 13].

(اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) [المائدة: 98].

كذلك نجد تلازماً واقتراناً بين الأسماء والصفات حينما يكون معناها متقارباً أو متشابهاً. ويجيء ذلك التلازم بقصد تقوية معنى الصفة وتأكيده. نلاحظ ذلك في سرد الأسماء الحسنى في حديث الترمذي: الرحمن الرحيم، الخالق البارئ المصور، الوهاب الرزاق، السميع البصير، القوي المتين... وغيرها.

أيضاً تتأيد صحة هذه الملاحظة أو الاستنتاج من الاستخدام القرآني، لذلك التلازم والاقتران بين الأسماء والصفات ذات المعنى المتقارب، كما في قوله تعالى: (وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم) [البقرة: 163]. ومعلوم أن اقتران الرحمن الرحيم قد ورد في البسملة، وفي فاتحة الكتاب، والآية (163) من سورة البقرة، كما ورد في الآية (11) من سورة النمل، والآية (2) من سورة فصلت، والآية (10) من سورة الحشر.

كذلك ورد اقتران "السميع البصير" في القرآن الكريم وصفاً تعالى عشر مرات منها قوله تعالى: (إنه هو السميع البصير) [الإسراء: 1]. كما ورد اقتران "السميع العليم" ستة عشر مرة منها قوله تعالى: (والله هو السميع العليم) [المائدة: 76] [186].

يلاحظ أيضاً أن هناك عدداً من الأسماء والصفات يختص بالذات الإلهية وحدها ولا يصح وصف البشر بها: إما لأنها من صفات العظمة ومخالفة الحوادث، أو لأنها، وإن كانت صفات محمودة في جانب ا سبحانه وتعالى فهي غير محمودة في جانب البشر.

ويمكن التمثيل لهذين النوعين من الأسماء والصفات بما يلي:

1- **الرحمن:** واسم الرحمن لا يطلق إلا على ا تعالى، بخلاف الرحيم الذي يمكن أن يطلق على ا عز وجل وعلى غيره. وسبب ذلك أن معناه لا يصلح إلا تعالى، وإذ هو الذي وسع كل شيء رحمه. لذلك أطلق المسلمون الأوائل اسم "رحمان اليمامة" على مسيلمة الكذّاب على سبيل الاستهزاء والتكهم[187].

ويؤيد الاستخدام القرآني لهذا الحكم، ففي حين لم يرد "الرحمن" وصفاً لغير الله تعالى جاء اسم "الرحيم" وكذلك "الرؤوف" وصفاً للرسول صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم) [التوبة: 128].

2- **الطبيب:** بالرغم من أن هذا الاسم لم يرد في حديث الترمذي وقائمة الأسماء الحسنى التي أوردها، إلا أنه جاء في الحديث النبوي: "لا تقولوا الطبيب، ولكن قولوا الرفيق فإن الطبيب هو ا "[188]. ومعنى الطبيب الشافي، وهو العالم بحقيقة

([186]) انظر: مد فؤاد عبد الباقي، ا عجم ا فهرس لألفاظ القرآن الكر ، القاهرة،دار ومطابع الشعب، د. ت، ص307- 360.

([187]) ابن قيم ا وزية، أ اء ا ا سـ ، ص89.

([188]) رواه البيهقي كتاب الأ اء والصفات، ص110 .

الداء والدواء، القادر على الصحة والشفاء. ولعل ذلك هو السبب في إطلاق اسـم "الدكتور" على ممارسي مهنة الطب بالبلاد العربية الإسـلامية بـدلاً عـن اسـم "الطبيب".

3- **الجبار:** وفيه، وكذلك في اسم المتكبر، قال فخـر الـدين الـرازي: "وإذا كـان الجبروت والتكبر في حق الخلق مذموماً فهو ممدوح في حـق ا تعـالى لأنـه سبحانه فوق كل الجبابرة فلا يجرى عليه حكم حاكم.. وإنمـا الجميـع منقـادون له"[189].

4- **المتكبر:** إذ لا يليق الكبر بأحد من المخلوقين، وقد جاء في الحـديث الـشريف: "الكبرياء رداء ا تعالى فمن نازعه رداءه قصمه"[190].

5- **الرب:** هذا الاسم إذا دخلت عليه الألف واللام اختص با تعالى، وإذا حـذفت أل صار اللفظ مشتركاً بين ا وعباده، فيقال: ا رب العباد، وعلي رب الدار[191].

6- **المنّان:** وهو في حق ا تعالى بمعنى العظيم الهبات الوافر العطايا[192]، ولكنـه صفة مذمومة في حق البشر لأنها تطلق على الذي لا يعطى إلا منّه. وقـد جـاء القرآن الكريم ناهياً عن المن في آيات كثيرة منها: (يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) [البقرة: 264]. وبخلاف هذه الأسماء والصفات توجـد العديد منها التي يمتنع تسمية ووصف البشر بها مثل: الأول، الآخـر، القيـوم... وغيرها.

---

(189) فخر الدين الرازي، شرح أ اء ا ا سـ ، ص206.

(190) رواه البيهقي كتاب الأ اء والصفات، ص94.

(191) الشيخ أ د الشرباصي، موسوعة الأ اء ا سـ ، ج2، ص32.

(192) ورد اسم ا نان حديث الاسم الأعظم: "اللهم إ أسألك بأن لك ا مد لا إله إلا أنت، ا نان، بديع السموات والأرض، يا ذا ا لال والإكرام، يا حي يا قيوم".

انظر: أ د بن حنبل، ا سند، ج1، حديث رقم 391، ص452.

لذلك نلاحظ استخدام بعضها في أسماء الناس بعد سبقها بلفظ "عبد" أو نحوه مثل "مشير" و "مجيب" و "ضياء" التي يشيع استخدامها في الباكستان مثل: مشير الرحمن، ومجيب الرحمن، وضياء الحق[193].

كذلك يلاحظ عدم صياغة بعض أسماء ا الحسنى في أسماء الناس، ربما بسبب اعتقاد بعضهم بوجود طابع تشاؤمي، إن صح التعبير، لبعض الأسماء المفردة دون اقترانها بنقيضها. وذلك لما تتضمنه من دلآلات غير مستحبة. فالناس يتجنبون صياغة الأسماء المركبة منها على سبيل خوف وقوع المكروه. فلا يسمون أبناءهم مثلاً: عبد المنتقم، أو عبد القابض، أو عبد الخافض، أو عبد المذل، أو عبد المميت، أو الضار... ولكنهم يسمون بأضدادها مثل: عبد الباسط، عبد الرافع، عبد المعز، عبد المحيى، عبد النافع.

ويبدو أن الناس يتجنبون التسمية بتلك الأسماء هروباً من النطق بها لما استقر في نفوس العامة من اعتقاد وجود علاقة بين اللفظ والمواقف المرتبطة به أقوى من مجرد الدلالة، وأن اللغة ليست مجرد وسيلة للتعبير عن الحقيقة بل هي –إلى حد كبير- الحقيقة ذاتها. خاصة إذا كان الاسم يحمل أو ينطوي على فكرة Idea إذ يفسح مجالاً عندئذ لتطبيق نظرية البراجماتين في الصدق Pragmatic Theory of Truth فتكون الفكرة صادقة كما يقول وليم جيمس: عندما تكون قابلة للتحقق Verifiable وعندما تكون لها قيمة عملية CashValue ونتائج عملية Practical Consequences. أما الأسماء والصفات التي استخدمت بالاشتراك اللفظي واشتهر وصف البشر بها فخير ما يمثلها تلك الصفات

([193]) انظر: عباس كاظم، أ اء الناس، ب وت، دار ا عرفة، 1984م، ص51.

التي وصف بها الرسول صلى ا عليه وسلم ومنهـا: حـافظ (إبـراهيم)[194]، رافـع (الطهطهاوي) [195]، ناصر (السيد) [196]، محسن (العطا) [197]، حي (بـن يقظـان) [198]، عزيز (أباظه) [199]، مؤمن (الغالي) [200]، رؤوف (توفيق) [201]. وتـشيع فـي العـراق والأردن أسماء: رحيم، كريم، عظيم، وستار[202].

بل أكثر من هذا عبدت أسماء لم ترد ضمن أسماء ا الحسنى ومن ذلك: عبـد الراضي، عبد الخير، عبد الفضيل، عبد الرجال، عبد النبي، عبد الرسول، عبد الكـاظم. كما أن هناك بعض الأسماء الجاهلية التي ما زالت مستخدمة عند المسلمين وبخاصة تلك التي جاءت في نسب الرسول صلى ا عليه وسلم مثل: عبد المطلب، وعبد مناف.

أما بالنسبة للجانب الأخير من خلاف مفكري الإسلام في الأسماء الحسنى فيتعلق بمدي صحة المفاضلة بين أسماء الله تعالى. وقد انقسم فيه العلماء إلى فريقين: فريق يرى تحقيق التساوي بين هذه الأسماء، وفريق آخر يرى تمتع بعض الأسماء بالأفضلية على البعض.

فمن الفريق الأول الطبري (ت 310هـ) والأشعري (ت 324هـ) وابن تيميـة (ت 728هـ) وابن قيم الجوزية (ت 751هـ) الذين قالوا: لا يجـوز تفـضيل بعـض الأسماء على بعض، وحملوا ما ورد في الأخبار عن "اسم ا الأعظم" على أن التفضيل ليس على بابه، وأن المراد بالأعظم: العظيم، وأسماء ا كلها عظيمة. وقد نـسب هـذا الرأي كذلك للإمام مالك بن أنس (ت 179هـ) لكراهيته أن تعاد سـوره أو تـردد دون

---

(194) حافظ إبراهيم: شاعر مصري معاصر، اشتهر بلقب شاعر النيل.

(195) رفاعة رافع الطهطهاوي: تربوي مصري شارك إنشاء ا دارس ا ديثة بالسودان.

(196) ناصر السيد: سياسي سودا معاصر.

(197) سن العطا: رياضي سودا لعب كرة القدم بفريق ا ريخ السبعينات.

(198) حي بن يقظان: اسم مؤلف مشهور لابن طفيل (ت581هـ) الطبيب والفيلسوف العر الأندلسي.

(199) عزيز أباظه: أديب وكاتب مصري معاصر.

(200) مؤمن الغا : كاتب صحافة رياضية سودا معاصر.

(201) رؤوف توفيق: رئيس رير لة صباح ا ا صرية (حالياً).

(202) انظر: معجم البابط للشعراء العر ا عاصرين، ب وت، دار ضة لبنان، الطبعة الأو ، 1995م، ص16-17.

غيرها من السور لئلا يظن أن بعض القرآن أفضل من بعض، فيؤذن ذلك باعتقاد نقصان المفضول عن الأفضل[203].

أما الفريق الثاني فيأخذ بظاهر التسمية ويحمل التفضيل على بابه، ويميـل إلـى القول بوجود اسم هو أعظم من باقي أسمائه. وأصحاب هذا الرأي قسمان:

1- قسم يرى أن ا تعالى قد استأثر بعلم اسمه الأعظم ولم يطلع أحداً عليه. ويبـدو أن القائلين بهذا الرأي يستندون على أن الأسماء الحسنى لا تدخل تحت حصر ولا تحـد بعدد. فإن تعالى أسماء وصفات استأثر بها في علم الغيب عنده، لا يعلمهـا ملـك مقرب، ولا نبي مرسل، كما في الحديث الصحيح: "أسألك بكل اسم هو لـك سـميته نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك"[204]. فا سـبحانه وتعالى جعل أسماءه ثلاثة أصناف:

أ-صنف سمي به نفسه فأظهره لمن شاء من ملائكته أو غيرهم ولم ينزل به كتابه.

ب- وصنف أنزل به كتابه، فتعرف به إلى عباده.

ج- وصنف استأثر به في علم غيبه، فلم يطلع عليه أحد من الخلق، ولهـذا قـال صلى ا عليه وسلم: "استأثرت به" أي: انفردت بعلمه، وليس المراد انفـراده بالتسمي به، لأن هذا الإنفراد ثابت في الأسماء التي أنزل بها كتابه كما أشار ابن قيم الجوزية[205].

2- وقسم يرى أن هذا الاسم الأعظم ينبغي السعي لمعرفته، وإن اختلفوا في تعيينه:

---

(203) ابن حجر العسقلا ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج13، ص223-224.

(204) أ د بن حنبل الشيبا ، مسند الإمام أ د، ج1، حديث رقم (391)، ص452.

(205) ابن قيم ا وزية، أ اء ا س ، ص81 .

أ- فمنهم من ذهب إلى أن الأعظمية غير محددة، ولذا اختلفت الآثار في تعيين الاسم الأعظم[206]. فكأن المراد من ذلك المذهب الوصول إلى أن كل اسم من أسماء ا تعالى يجوز وصفه بأنه أعظم.

ب- ومنه من قال: أن الاسم الأعظم هو أي اسم من أسماء ا تعالى دعا العبـد بـه مستغرقاً بحيث لا يكون في فكره حالئذٍ غير ا تعالى[207].

ج- ومنهم من قال: إن الاسم الأعظم اسم واحد شائع في أسمائه تعالى، وقـد أبهـم تحديده ليجد العبد في الوصول إليه كما أبهمت ليلة القدر، وسـاعة الإجابـة يـوم الجمعة[208].

د- ومنهم من عين الاسم الأعظم، وذكره بالنص عليه، وإن تباينت الأقوال في هـذا الخصوص تبعاً لاختلاف الآثار الواردة فيه.

ومما قيل في تعيينه إنه: "ا "، أو "ا الرحمن الرحيم"، أو "الرحمن الرحيم الحي القيوم" أو "الحي القيوم"، أو "الحنان المنان بديع السموات والأرض ذو الجلال والإكـرام الحي القيوم"، أو "بديع السموات والأرض ذو الجلال والإكرام"، أو "ا لا إلـه إلا هـو الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد"، أو "وإلهكم إله واحد لا إلـه إلا هو الرحمن الرحيم"، أو "الذي لا إله إلا هو رب العرش العظيم"... وفي كل هذا وغيـره

---

(206) ابن حجر العسقلا ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج13، ص224.

(207) أبو مد ا سـ بن مسعود البغوي، شرح السنة، قيق وتعليق: شعيب الأرناؤوط و مد زهـ . الشاويش، بـ وت، ا كتب الإسلامي، الطبعة الأو ، 1971م، ج5، ص36-37.

(208) ابن حجر العسقلا ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج13، ص225.

آثار منقولة عن الرسول صلى ا عليه وسلم وصحابته، كما أنها وردت جميعاً في مجال الدعاء المستجاب الذي لا يرد[209].

ويبدو لي أنه لا فرق بين وصف أسماء الله تعالى بالأعظمية أو بالأحسنية. بمعنى أن جميع أسماء الله الواردة في الكتاب والسنّة ما دام قد صح اعتبارها من أسمائه الحسنى فإنه يصح أيضاً اعتبارها من أسمائه العظمى. وفي هذا ترجيح للرأي القائل بأن وصف "الأعظم" ينسحب على كل اسم ورد في الأثر من أسماء الله تعالى. ولعل في هذا الموقف تفسير للسبب في تعدد الروايات حول الاسم الأعظم، والسبب في إبهام الرسول صلى الله عليه وسلم في إجابته عمن سأله التحديد.

(209) الآثار ا اصة باسم ا الأعظم.انظر: ابن حجر العسقلا ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج13، ص224-226، أ د بن حنبـل، ا سند، ج1، ص452-461، البيهقي، الأ اء والصفات، ص13-24-143، الغزا ، ا قصد الأسـ ، ص150، 151، ابـن قـيم ا وزية، أ اء ا سـ ، ص50-51، البغوي، شرح السنة، ج5، ص34-38.

الفصل الثاني

الصفات الإلهية والخلاف حولها

الفصل الثاني

الصفات الإلهية والخلاف حولها

1- مفهوم الصفات الإلهية في الشرع:

يعرف الجرجاني (ت 471هـ)، صاحب كتاب التعريفات، "الصفة" بأنها: " الاسم الدال على بعض أحوال الذات، وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وأحمق وغيرها"[210].

وقد وردت كلمة "صفة" في النحو بمعنى الحالة التي عليها الشيء. وذكـر ابـن مالك (ت 672هـ) في ألفيته أن الصفة هي: "الشيء الذي يدل على فكره "معنى" متصل بجوهر أو مادة "ذات". يقول إبن عقيل (ت 769هـ) في شرحه لألفية ابـن مالـك: إن المراد بالصفة ما دلّ على معنى وذات[211]. وهذا يعني أن الصفة لا تنفك عـن الـذات الموصوفة.

كذلك ورد في موسوعة الأديان An Encyclopaedia of Religion أن الصفة في الميتافيزيقا وعلم الكلام هي الخاصية Quailty التي توجد في موجود، والتي تعبـر عـن طبيعته الأساسية. لذلك فهي ضرورية لا غنى عنها في تعيين وجود ذلك الموجود[212].

هذه التعريفات التي تجعل من "الصفة" خاصية ضرورية لا غنى عنها في تعيين وجود الشيء الموجود والتعبير عن طبيعته الأساسية تتفق تماماً مع الدلالة الغالبة علـى لفظ "صفة" في الاستعمال.

وقد تنبّه إبن تيميه(ت 728هـ) إلى تلك الدلالة الغالبة لمفهوم لفظ "صفة" في اللغة والشرع. فلم يكتف بالأخذ بتعريف سابقيه من اللغويين، كابن مالك، بأن الصفة ما دل على معنى وذات، بل أكّد أنه لا توجد "ذات" بدون صفة. لأن لفظ "ذات" تأنيث

---

(210) الشريف ا رجا ، التعريفات، القاهرة،طبعة عيسى البا ا لـ ، 1938، ص116.

(211) اء الدين عبد ا بن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، علّق على حواشيه وشرح شواهده: مـد ـ الـدين عبـد ا ميـد، القاهرة،ا كتبة التجارية، الطبعة الثانية عشرة، 1961م، ج2، ص112.

(212)An Encyclopaedia of Religm, ed., Ferm, v.., Peter Owen LTD. 1964, P. 45.

"ذو"، ولا تستعمل إلا مضافاً. وذات معناها صاحبة، كقوله تعالى: (عليم بذات الصدور) [آل عمران: 119]. وقوله تعالى: (واتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم) [الأنفال: 1]. ثم استعملها أهل الكلام فقالوا: "الذات" أي الصاحبة، والمعنى صاحبته الصفات، فتقدي المستلزم للإضافة بدون إضافة ممتنع. فالصفة تدل على فكره "معنى" متصلة بذات. والذات لا توجد وجوداً مطلقاً بدون صفة أو صفات لأن المطلق بشرط الإطلاق إنما وجوده في الأذهان لا في الأعيان(213).

فالذات الإلهية، كذات موجودة وجود حقيقي في الأعيان وليس مجرد وجود ذهني لا علاقة له بالوجود الخارجي، لا يتصور أن يتحقق وجودها بلا صفة أصلاً. "ومن يقول بوجود ذات موجود ليس لها صفة يكون بمنزلة من يقول: أثبت إنساناً، لا حيواناً ولا ناطقاً ولا قائماً بنفسه ولا بغيره، ولا له قدرة ولا حياة ولا حركة ولا سكون... أو نحو ذلك. أو من يقول: أثبت نخله ليس لها ساق ولا جذع ولا ليف. فإن هذا يثبت ما لا حقيقة له في الخارج ولا يعقل"(214).

تجدر الإشارة هنا إلى أن إبن تيميه في تعريفه للصفة قد بيّن خطأ تعريف المعتزلة الذين جعلوا "الصفة" هي قول الواصف، فأصبحت بالتالي مجرد قول أو اسم يطلقه الواصف على ذات الموصوف.

فالمعتزلة، وهم من أهم فرق المتكلمين، يعرفون الصفة بأنها ليست بمعنى أكثر من الوصف الذي هو قول القائل وإخبار المخبر عمن أخبر عنه بأنه عالم قادر... وتفخّموا القول بأن ا تعالى كان في أزله بلا صفة ولا اسم من أسمائه، لأنه لا يجوز أن يكون في القدم واصفاً لنفسه –لاعتقادهم خلق كلامه- كما لا يجوز أن يكون معه في

---

(213) إبن تيميه، درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص54-55.

(214) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام، إبن تيميه، ج5، ص326.

القدم واصف له مخبر عما هو عليه. فوجب بالتالي أنه لا صفة سبحانه وتعالى قبـل أن يخلق خلقه، لأن الخالق هم الذين يجعلون الأسماء والصفات[215].

كذلك لم يقف إبن تيميه عند حدود تعريف سابقيه مـن متكلمـي أهـل الـسنّة والجماعة الذين قالوا بأن "الصفة" هي مدلول الوصف، وأنها معنى يوجد بالموصوف أو يقوم به كما جاء عند أبي الباقلاني (ت 403هـ) من أن: "الصفة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له، ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة. فـإن كانت "الصفة" مما يوجد تارة ويعدم أخرى، غيرت حكـم الموصـوف وصـيرته عنـد وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها وذلك كالسواد والبيـاض والإرادة والكراهـة والعلم والجهل والقدرة والعجز وما جرى مجرى ذلك... وإن كانت الصفة لازمـة كـان حكمها أن تكسب من وجدت به حكماً يخالف حكم من ليست له تلك الصفة، وذلك نحـو حياة الباري وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته وما عدا ذلك من صفاته الثابتة الموجبة لـه مفارقة من ليس على هذه الصفات"[216].

فابن تيميه في تعريفه للفظ "صفة" قد أبان خطأ المعتزلة نفاة الصفات الإلهية في فهمهم لمدلول ذلك اللفظ، كما تجاوز في ذات الوقت تعريف متكلمي أهل السنّة والجماعة الأشاعرة مثبتة الصفات الإلهية له. وذلك بتقديمه تعريفاً تحليلياً مخالفاً لكلمة "صفة" استند فيه على مدلول لفظة "ذات" الذي يستلزم الإضافة في حالة الوجود العيني.

فأوضح أن الصفة هي معنـى ضـروري لازم للموصـوف وبـالأحرى ذات الموصوف. لأنه لا توجد ذات (موصوف) وجوداً مطلقاً بدون صفة أو صـفات إلا فـي الأذهان والتصورات التي لا يسندها الواقع أو الوجود الفعلي وبالأحرى العيني المتحقق.

---

(215) أنظر: القاضي أبو بكر مد بن الطيب الباقلا ، كتاب التمهيد، صححه ونشره: الأب، رتشارد د. يوسـف مكـارثي اليـسوعي، بـ وت، منشورات جامعة ا كمة بغداد، 1957م، ص217-218.

(216) الباقلا ، ا رجع السابق، ص213. وقد ّص عبد القاهر البغدادي (ت 429هـ) أقوال سابقيه من متكلمي الأشاعرة تعريف "الـصفة" و "الوصف" بقوله: "وقال أكثر أصحابنا أن صفة الشيء ما قامت به كالسواد صفة للأسود لقيامه به، ووصف الشيء خ عنه".

أنظر: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين، استانبول – تركيا، نشر وطبع مدرسة الإ يات بدار الفنون التركية، الطبعـة الأو ، 1928م، ص128.

إن الجديد في تعريف إبن تيميه لكلمة "صفة" هـو: جعلـه لوجـود "صـفة" أو "صفات" وجوداً ضرورياً لأي ذات موجودة في الأعيان لا في الأذهـان والتـصورات. فالصفات لا تنفك عن الذات الموجودة، بل لا توجد "ذات" بدون صفة أو صفات.

فعلاقة الضرورة أو اللزوم بين الصفة (أو الصفات) والذات الموجودة هـي مـا كشف عنه التحليل اللغوي المنطقي الذي قام به إبن تيميه لكلمة "صفة" ومدلول لفظ "ذات" مع تحديده للعلاقة التي تربطهما.

ويمكننا القول بأن استخدام إبن تيميه للمنهج الفلسفي الخاص بالتحليل المنطقـي للغة لوحداتها الأولية، وتحديد العلاقة بينها قد كان إسهاماً فلسفياً جديداً كما سيأتي تفصيل ذلك في الفصل الثاني من الباب الرابع بهذا البحث. فقد جاء ظهور هذا المنهج الفلـسفي عند علماء المنطق في القرن العشرين من أصحاب مدرسة الفلسفة التحليلية المعاصـرة، ويأتي في طليعة فلاسفة هذا الاتجاه الفيلسوف البريطـاني جـورج مـور G.E Moore (1873- 1958م) وبرتراند رسل B. Russell (1872- 1970م) والفيلسوف النمساوي الأصل لدقج فتجنشتين Wittgenstein (1889- 1951م) وغيرهم. ومهمة الفلسفة عنـد هؤلاء المعاصرين هي: توضيح المفاهيم والأفكار عن طريق تحليل العبارات التي تصاغ فيها هذه المفاهيم، وقد يكون التحليل منطقياً خالصاً أو فلسفياً أو لغوياً[217]، ولعل من بين أهم الفوائد التي يمكن أن يجنيها الفكر الإنساني من هذا الاتجاه إلزام المـشتغلين بـالفكر بالتحديد الدقيق لكل ما يعرضونه من مفاهيم وأفكار.

وفي ضوء التعريفات السابق ذكرها لكلمة "صفة"، بأنهـا المعنـى المتـصل أو المرتبط "بذات" كما يقول علماء اللغة كابن مالك فـي ألفيتـه، أو أنهـا معنـى يوجـد بالموصوف أو يقوم كما يقول متكلمو أهل السنّة والجماعة الأشاعرة كالبـاقلاني وعبـد القاهر البغدادي، أو أنها المعنى الضروري اللازم لذات الموصوف والتي لا توجد فـي

([217]) أنظر:
Ayer, A.J., Russell and Moore, The Analytical Heritage, Macmillan Press LTD., London, 1973, P. 38.

الأعيان بدونه كما يقول إبن تيميه. في هذا الضوء يمكننا استخلاص تعريف لعبارة "صفة ا " أو "الصفات الإلهية" في علم الكلام الإسلامي بأنها مصطلح يطلق على أي من أسماء ا الحسنى، الدالة على معانٍ متصلة بذات ا أو أحوال الذات الإلهية والتي تعبر عـن طبيعتها الأساسية.

وصفة ا تطلق على المعنى المتصل بأحد الأسماء الحـسنى، وصـفات ا أو الصفات الإلهية تطلق على المعاني المتصلة بالأسماء الحسنى التسع والتسعين أو الكامنة وراءها كالقدرة وراء القدير والعلم وراء العليم والحياة وراء الحي وغيرها[218].

هذا التعريف للصفات الإلهية يمثّل موقف الصفاتية الذين يثبتون صـفاتاً للـذات الإلهية كرجال السلف وأهل السنّة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية والكلابيـة، كمـا يمثل بالضرورة موقف إبن تيميه الذي يؤكد "أن الصفات مضمنة في الأسـماء الحـسنى وأن جميع أسماء ا الحسنى هي مما وصف به نفسه"[219].

بناء على ذلك التعريف للصفات الإلهية، وفي ضوء فهم رجال السلف وأئمة أهل السنّة والجماعة وإبن تيميه من بعدهم، تكون جميع الآيات القرآنية والأحاديـث النبويـة التي وردت بها الأسماء الحسنى هي نصوص شرعية في الصفات الإلهية وبالأحرى هي الأساس الشرعي لما اصطلح على تسميته بالصفات الإلهية. بيد أن أهم ما يجدر ذكـره بشأن الأساس الشرعي للصفات الإلهية هو أن كلمة "صفة" منفردة أو عبارة "صفة ا أو صفاته" لم ترد إطلاقاً في القرآن الكريم بينما وردت الأسماء الحسنى المتضمنة للصفات الإلهية في آيات قرآنية كثيرة على النحو الذي تم توضيحه في الفصل الأول مـن هـذا الباب.

([218]) جاء قاموس الإسلام A dictionary of Islam أن الصفة الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي تعرف بأ ا "مصطلح أو تعب يطلق على أي من أ اء ا أو صفاته التسع والتسع ".
أنظر:
A Dictionary of Islam, ed, Hughes, T.P., Allen and co. London, 1964, P 582.
وكذلك أنظر: دائرة ا عارف الإسلامية، مادة صفة، ج14، ص233، و د. يل صيليبا، ا عجم الفلسفي، ب وت، دار الكتاب اللبنا ، 1979م، ج1، ص729.

([219]) إبن تيميه، الرسالة التدمرية، ص7.

أما في الحديث النبوي الصحيح فقد وردت عبارة "صفة ا " مرة واحـدة فقـط. وذلك في الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه عن عائشة رضي ا عنها أن النبـي صلى ا عليه وسلم بعث رجلاً على سرية وكان يقرأ لأصحابه في صلاته فيخـتم بـ ـ (قل هو ا أحد)، فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي صلى ا عليه وسلم. فقال: "سـلوه لأي شيء يصنع ذلك. فسالوه، فقال: لأنها صفة الرحمن وأنا أحب أن أقرأ بها. فقـال النبـي صلى ا عليه وسلم: أخبروه أن ا يحبه"[220].

نخلص من ذلك إلى أن القرآن الكريم لم ينص صراحة على أن تعالى صـفة أو صفات، ولم ينص حتى على لفظة "الصفات" أو لفظة "صفة"، وإنمـا وردت عبـارة "صفة الرحمن" الدالة على أن عـ ـز وجل صفة في الحديث النبوي الصحيح علـى سبيل التقرير. إذ أن قول الرسـ ـول صلى ا عليه وسلم في ذلك الحديث فيه ما يفيـد بإقراره وموافقته على قول الرجـ ـل أن صفة باعتبار أن ا عز وجـ ـ ـ ـل هـو "الرحمن"[221]. بناءً على قوله تعالى: (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى) [الإسراء: 110]، الأمر الذي أضفى الطابع الإسلامي الـشرعي على عبارة "صفة الرحمن" أو "صفة ا " أو "صفات ا " كما جاءت فيما بعد. واستخدمت عند رجال السلف والمتكلمين وفلاسفة الإسلام.

فما دام كونه تعالى "واحداً"، وأن ذلك صفة له فليس هناك ما يمنع أن يطلق على بقية الأسماء الحسنى أو المعاني التي تتضمنها اسم الصفات. بل يجوز لنا القول بأنه قـد

---

(220) أبو مد العي ، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، ج25، كتاب التوحيد، حديث رقم (4)، ص 83.

(221) ورد اسم "الر ن" القرآن الكر (57) مرة بالإضافة إ تكرره البسملة ال تفتتح يع سور القرآن (عدا سورة التوبة). وقـد جـاء الترتيب بعد كلمة ا ال وردت القرآن (2697) مرة. ويش العلماء إ أن اسم "الر ن" قريب من اسم "ا " ا اري رى العلـم لأنـه وصف تعا وحده، وأنه من ا ممكن أن ل لفظ "الر ن" ل لفظ "ا " كما ورد القرآن كث اً. ومع لفظ "الر ن" فيه أقـوال كـثـ ة أ ها: ذو الر ة ال لا غاية بعدها الر ة والذي وسعت ر ته كل شيء، مزيل الكروب، العطوف على عباده بالإ ـاد أولاً وبا دايـة إ الا ان وأسباب السعادة ثانياً، والإسعاد الآخرة ثالثاً.
أنظر: أبو بكر البيهقي، الأ اء والصفات، ص70-71.

أصبح هناك ما يوجب أن يقال أن عز وجل صفات كما قيل أن له صفة هـي كونـه واحداً.

وتوجد أحاديث نبوية كثيرة جداً وردت بها الصفات الإلهية التي تتضمنها الأسماء الحسنى. منها الحديث الصحيح الخاص بتعليم صلاة الاستخارة، والذي وردت فيه صفات "العلم" و "القدرة". وقد رواه البخاري في صحيحه عن جابر بن عبد ا السلمي قال: كان رسول ا صلى ا عليه وسلم يعلّم أصحابه الاستخارة في الأمور كلها كما يعلّم الـسور من القرآن. يقول: "إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل: اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك فإنك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علاّم الغيوب، اللهم فإن كنت تعلم هذا الأمر (ثم يسميه بعينه) خيراً لـي فـي عاجل أمري وآجله أو في ديني ومعاشي وعاقبة أمري فأقدره لي ويسره لي ثـم بـارك لي فيه. اللهم وإن كنت تعلم أنه شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري وآجله فأصرفني عنه واقدر لي الخير حيث كان ثم رضني به[222]. فهذا الحديث المعروف في السنن يثبت سبحانه وتعالى صفات العلم والقدرة وغيره أحاديث كثيرة تثبـت الـصفات الإلهيـة المضمنة في الأسماء الحسنى.

إلا أن أهم ما يجدر ذكره بشأن مفهوم الصفات الإلهية في الشرع هو: أن تعريف "الصفات الإلهية" بأنها المعاني المتصلة بالأسماء الحسنى التـسع والتـسعين أو الكامنـة وراءها كالقدرة وراء القدير، والعلم وراء العليم، والحياة وراء الحي... وغيرهـا. هـذا التعريف لا تدخل تحته جميع الصفات الإلهية التي اختلفت حولها الفلاق الإسلامية إثباتـاً أو تأويلاً ونفياً.

إذ أننا سنجد إبن تيميه ومن قبله: رجال السلف، وأهل الـسنّة والجماعـة مـن متكلمي الأشاعرة والماتريدية والكلابية، والمتكلمين مـن الفـرق الإسـلامية الأخـرى كالمعتزلة والجهمية ومتكلمي الشيعة الأمامية.. وغيرهم يتحدثون ويختلفون حـول مـا

([222]) أبو مد العي ، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، ج25، كتاب التوحيد، حديث رقم (15)، ص91.

اصطلح على تسميته بالصفات الخبرية أو "المتشابهات": كاليد، والوجه، والساق، والأصبع، والجنب، والاستواء، والنزول، والمجيء، والإتيان، والضحك، والفرح، والغضب... والتي أثبتتها النصوص الشرعية سبحانه وتعالى وأقر بها بعض رجال الفرق الإسلامية باعتبارها صفات إلهية، بالرغم من أننا لا نجد تلك الصفات ضمن الأسماء الحسنى التسعة والتسعين مما يجعل مفهوم الصفات الإلهية في الشرع أكثر اتساعاً من مفهوم الأسماء الحسنى، نظراً لاشتماله على جميع الأسماء الحسنى بالإضافة إلى ما اصطلح على تسميته بالصفات الخبرية التي أخبرت بها النصوص الشرعية في القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة.

فقد جاءت في القرآن الكريم آيات تتحدث عن ذات ا عز وجل، وتدل بظاهرها على أن سبحانه وتعالى عيناً، ووجهاً، ويدين، ويميناً، وساقاً، وجنباً، وعرشاً، وأنه يغضب ويرضى، كما جاءت آيات قرآنية أخرى تثبت عز وجل بعض الأفعال كالإتيان، والمجيء، والاستواء على العرش.

فجاء في إثبات الوجه قوله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) [القصص: 88]، وقوله تعالى: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) [الرحمن: 27]. وعن إثبات العين قال تعالى: (ولتصنع على عيني) [طه: 39]، وفي اثبات اليدين جاء قوله تعالي : (بل يده مبسوطتان) [المائدة: 64]، وقوله عز وجل: (يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) [ص:75]. وفي إثبات اليمين قوله تعالى: (والأرض جميعاً قبضته والسموات مطويات بيمينه) [الزمر: 67]. وفي إثبات الساق قال تعالى: (يوم يكشف عن ساق) [القلم: 42].

وجاء في إثبات الجنب قوله عز وجل: (أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله) [الزمر: 56]. وعن إثبات الغضب قال تعالى: (وغضب الله عليه ولعنه) [النساء: 93]. وفي إثبات الرضا قوله عز وجل: (رضي الله عنهم ورضوا عنه) [المائدة: 119]. وفي إثبات الإتيان قوله تعالى: (هل ينظرون إلا أن

يأتيهم الله في ظلل من الغمام) [البقرة: 210]. وجاء إثبات المجـيء بقولـه تعـالى: (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) [النبأ: 38]. وأثبت الاستواء بقوله سـبحانه وتعـالى: (الرحمن على العرش استوى) [طه:5] وقولـه تعـالى: (ثم استوى على العرش الرحمن) [الفرقان: 59].

كما رويت أحاديث صحيحة كثيرة عن الرسول صلى ا   عليه وسلم تثبت   عز وجل الوجه، واليدين، واليمين، والأصابع، والقدم، والعرش، والغضب، والضحك، وأنـه ينزل إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فروى البخاري في صحيحه عن إثبات الوجه أنه: لما نزلت الآية" (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم) [الأنعام: 65] قال النبي صلى ا   عليه وسلم: أعوذ بوجهك. فقال: "أو من تحت أرجلكم" فقال النبي صلى ا   عليه وسلم: "أعوذ بوجهك" فقال: "أو يلبسكم شيعاً" فقال النبي صلى ا   عليه وسلم هذا أيسر[223].

وروى عن النبي صلى ا   عليه وسلم إثبات اليدين والعرش   سبحانه وتعـالى يقول صلى ا   عليه وسلم: "يد ا   ملأى لا يغيضها نفقة سحاء الليل والنهـار. وقـال: أرأيتم ما أنفق منذ خلق السموات والأرض فإنه لم يغض ما في يده. وقال: كان عرشـه على الماء وبيده الأخرى الميزان يخفض ويرفع"[224].

وأثبت صلى ا   عليه وسلم   الأصابع بقوله: "القلوب بين أصبعين من أصـابع ا   يقلّبها"[225].

كما روى عنه صلى ا   عليه وسلم إثبات اليمين   عز وجل بقوله: "يقـبض ا   الأرض يوم القيامة ويطوي السماء بيمينه ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض"[226].

([223]) أبو   مد العي ، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، ج25، كتاب التوحيد، حديث رقم (35)، ص102-103.

([224]) أبو   مد العي ، ا رجع السابق، ج25، كتاب التوحيد، حديث رقم (40)، ص105.

([225]) مسلم بن ا اج النيسابوري، صحيح مسلم، القاهرة،طبعة عيسى البا ا ا ، د.ت، ج2، باب القدر، حديث رقم (2654)، ص192.

([226]) أبو   مد العي ، عمدة القارئ، ج25، كتاب التوحيد، حديث رقم (11)، ص88.

وروى عنه صلى ا عليه وسلم إثبات القدم عز وجل بقوله: (يلقى في النـار ولا يزال يلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع فيها رب العـالمين قدمـه فينـزوي بعضها إلى بعض[227].

وفي إثبات العرش والرحمة والغضب سبحانه وتعالى جاء قوله صلى ا عليه وسلم: "إن ا لما خلق الخلق كتب عنده فوق عرشه إن رحمتي سبقت غضبي"[228].

كما جاء إثبات الضحك والفرح سبحانه وتعالى بقوله صلى ا عليه وسلم في حديث جابر بن عبد ا :"فيتجلى لهم بضحك" .[229]

وفي حديث أبي هريرة في آخر من تخرج من النار: "فيضحك ا منه، ثم يـأذن له في دخول الجنة"[230]. وفي حديث أنس بن مالك: "ا أفرح بتوبة عبده مـن أحـدكم يسقط على بعيره وقد أضله في أرض فلاة"[231].

وروى عن الرسول صلى ا عليه وسلم إثبات النزول عز وجل إلى الـسماء الدنيا بقوله: "ينزل تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخـر فيقول: من يدعوني فاستجب له. من يسألني فأعطه. من يستغفرني فاغفر له"[232].

اختلفت الفرق الإسلامية في فهم المقصود من تلك النصوص الـشرعية. فأثبـت السلف العين، والوجه، واليدين، واليمـين، والأصـابع، والـساق، والقـدم، والجنـب، والاستواء، والضحك، والفرح، والغضب، والمجيء، والإتيان والنزول على أنها صـفات سبحانه وتعالى[233]. وكانوا يقولون عنها: "هذه صفات قد وردت في الشرع، فنسميها صفات خبرية"[234].

---

(227) أبو مد العي ، ا رجع السابق، ج25، كتاب التوحيد، حديث رقم (120)، ص.159.

(228) أبو مد العي ، ا رجع السابق، ج25، كتاب التوحيد، حديث رقم (50)، ص115.

(229) مسلم بن ا اج النيسابوري، صحيح مسلم، ج1، باب الإ ان، حديث رقم (191)، ص202.

(230) البغوي، شرح السنة، ج1، ص170.

(231) البغوي، ا رجع السابق، ج1، ص170.

(232) أبو مد العي ، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، ج25، كتاب التوحيد، حديث رقم (120)، ص159.

(233) عضد الدين الإ ي، ا واقف علم الكلام، ص297- 298 وكذلك ا قريزي، ا طط ا قريزية، ج4، ص181.

(234) الشهرستا ، ا لل والنحل، ج1، ص92.

ويبدو أن السلف، ومن بعدهم ابن تيمية، يقصدون بتسميتهم لهذه الصفات بـ "الصفات الخبرية" التفرقة بينها وبين الصفات الإلهية المضمنة في الأسماء الحسنى. إلا أن قصدهم ذلك لا يحقق تفريقاً دقيقاً، لأن الصفات المضمنة في الأسماء الحسنى هي أيضاً صفات خبرية أخبر بها الشرع. لذلك فإن تسمية "المتشابهات" تبدو أكثر دقة من تسمية "الصفات الخبرية" باعتبار أن المتشابهات، كما يقول ابن خلدون[235]، تفتقر إلى نظر وتفسير بصحيح معناها، حتى لا تؤخذ دلالتها على الظاهر فيكون الوقوع في التشبيه والتجسيم.

وقد تنبه رجال السلف لمخاطر ما أسموه بالصفات الخبرية فأثبتوها كما جاءت بها النصوص الشرعية من غير تكييف ولا تمثيل. فيد ا سبحانه وتعالى ليست كيد الحوادث، ولا نزوله كنزولهم، ولا وجهه كوجوههم، فإن ا تعالى منزه من الشبيه والمثيل.

أما الفرق الكلامية فقد اختلفت مواقفها من الصفات "المتشبهات" أو التي أسماها السلف "الصفات الخبرية". فقام بعض المتكلمين بنفي هذه الصفات بينما تطرف البعض في إثباتها فوقعوا في التشبيه والتجسيم، وظهر آخرون لم ينفوها ولم يثبتوها كما جاء بها الشرع وإنما قالوا بضرورة تأويلها باعتبار أنها عبارات وألفاظ مجازية تقصد منها معانٍ بعيدة وليس المعنى الظاهر كما سيجيء عند تناولنا لمواقف الفرق المختلفة من قضية التأويل.

باعتماد "المتشابهات" أو "الصفات الخبرية"، كصفات للذات الإلهية تماماً مثل الصفات الإلهية المضمنة في الأسماء الحسنى أو التي تكمن وراءها، يصبح مفهوم الصفات الإلهية في الشرع متضمناً لهذين النوعين من الصفات لأن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة قد جاءت بهما. فلم يشكك أحد من علماء المسلمين أو يعترض على شرعية عبارة "الصفات الإلهية" باستثناء إبن حزم الظاهري (ت 456هـ)

---

(235) ابن خلدون، ا قدمة، ص421.

الذي كان يقول بخطأ من يطلق على ا سبحانه وتعالى لفظ "الصفات". وكانت حجته في ذلك: أن ا سبحانه وتعالى لم ينص على ذلك في كلامه المنزل، ولا جاء شيء منه في كلام أحد من الصحابة أو أحد من خيار التابعين.

يقول ابن حزم: "إطلاق لفظ الصفات عز وجل محـال ولا يجـوز. لأن ا تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظة "الصفات" ولا على لفظ "صفة"، ولا حفظ عن النبي صلى ا عليه وسلم بأن صفة أو صفات. نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضي ا عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين، ومن كان هكذا فلا يحل لأحـد أن ينطق به. فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هي بدعة منكرة".[236]

حقيقة أن قول إبن حزم ذلك ليس خطأ بكامله. فصحيح أن القرآن الكريم لم ينص على أن عز وجل "صفة" أو "صفات". كما وأن إبن حزم في اعتراضه على شـرعيته عبارة "الصفات الإلهية" والقول بأن عز وجل صفات لم يجهل الحديث النبوي الـذي رواه البخاري في صحيحه، والذي وردت به عبارة "صفة الرحمن". إلا أنه أظهر عـدم يقينه وشكّه صراحة في صحة ذلك الحديث لأمر يتعلق بإسناده. إذ أن الحديث جاء سنده في صحيح البخاري كالآتي: "حدثنا عمرو عن ابن أبي هلال أن أبا الرجال محمـد بـن عبد الرحمن حدثه عن أمه عمرة بنت عبد الرحمن وكانت في حجر عائشة زوج النبـي صلى ا عليه وسلم أن النبي صلى ا عليه وسلم بعث رجلاً... إلى آخر الحديث" .[237]

يرى إبن حزم أن هذا الحديث انفرد به سعيد بن أبي هلال وأظهـر شـكه فـي رواية سعيد هذا، ووصفه قائلاً: "وليس بالقوى قد ذكره بـالتخليط يحيـى وأحمـد بـن حنبل".[238]

ولا يقف إبن حزم عند هذا الحد في رفضه لشرعية عبارة "الصفات الإلهية" بـل يمضي في رفضه، للقول بأن عز وجل صفات، إلى أبعد من ذلـك فيقـول: "أن ا

([236])إبن حزم، الفصل ا لل والأهواء والنحل، ج2، ص120-121

([237]) أنظر: أبو مد العي ، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، ج25، كتاب التوحيد، حديث رقم (4)، ص83

([238]) إبن حزم، الفصل ا لل والأهواء والنحل، ج2، ص121.

سبحانه وتعالى قال: (سبحانك ربك رب العزة عما يصفون) [الصافات: 180]. فأنكر الله تعالى إطلاق الصفات جملة. فبطل تمويه من موه بالحديث المذكور ليستحل بذلك ما لا يحل من إطلاق لفظة الصفات حيث لم يأت بإطلاقها فيه نص ولا إجماع أصلاً ولا أثر عن السلف"[239].

إن أقوال إبن حزم وموقفه هذا يدعو للتساؤل: لماذا تمادى وبالأحرى تطرف في رفضه لموضوع "الصفات الإلهية" لحد إنكار أصله في الشرع ومن ثم تحريم بحثه أو النطق به؟

الراجح عندي أن إبن حزم قد قصد بأقواله وموقفه ذلك إيقاف خلافات المتكلمين وجدل النظّار حول موضوع "الصفات الإلهية"، وذلك بمحاولة تأكيد عدم شرعيته وبالتالي اقتلاعه من جذوره وإبعاده من دائرة الفكر الديني بحجة عدم وجود أصل ديني (شرعي) يبرر ذلك. فابن حزم (ت 456هـ) عاش في النصف الأول من القرن الخامس الهجري، في عصر اتسم بالاستقطابات المذهبية الحادة والصراعات الطائفية المقيتة. فقد كان معاصراً للقاضي عبد الجبار (ت 415هـ) ممثل الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، وعبد القاهر البغدادي (ت 429هـ) وإمام الحرمين الجويني (ت 487هـ) وهما من كبار متكلمي الأشاعرة، والإمام المحدث البيهقي (ت 458هـ) وحافظ المغرب الإسلامي أبو عمرو بن عبد البر القرطبي (ت 463هـ) وهما يمثلان الحلقة الأخيرة من المحدثين. وجميع هؤلاء قد بحثوا مسألة "الصفات الإلهية" وصنّفوا المؤلفات في تأييد مواقف المذاهب أو الفرق التي ينتمون إليها ويتبنون ويقولون بآرائها.

حقيقة أن إنكار إبن حزم لشرعية إطلاق "الصفات" على الله سبحانه وتعالى لم يحقق الغرض الذي قصده ابن حزم. فهو يمكن أن يثير الشبهات والشكوك في ذهن الباحث المتعجل في مسألة "الصفات الإلهية في الفكر الإسلامي". إلا أن رفض رأي إبن

([239]) إبن حزم، المرجع السابق، ج2، ص122.

حزم وتفنيده يمكن أن يجيء من ثلاثة اتجاهات جميعها تثبت وتؤكـد شـرعية عبـارة "الصفات الإلهية":

أ- أن الحديث النبوي موضع شك إبن حزم قد ورد في صحيح البخـاري أصـح كتـب الحديث النبوي الشريف على الإطلاق. كما أخرجه مسلم في صحيحه، فـي صـلاة المسافرين: باب فضل قراءة قل هو ا أحد[240]. وأخرجه البغوي في شرح الـسنّة: باب فضل سورة الإخلاص[241]. وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات[242].

ب- يكفي إجماع الصحابة والتابعين ورجال السلف لمنح عبارة "صـفات ا " الـشرعية التي تبعدها عن تحريم ومنع إبن حزم لاستخدامها. فقد وردت عبارتي "صفات ا " و "ما وصف ا به نفسه" على ألسنة كثير من الصحابة والتابعين. بل أكّد المقريـزي: (ت 941هـ)، نقيض ما ذكره ابن حزم، "أن جميع الصحابة على اختلاف طبقـاتهم وكثرة عددهم أثبتوا تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة"[243].

وبعيداً عن تعميم المقريزي الواضح في عبارته: "جميع الصحابة على اخـتلاف طبقاتهم وكثرة عددهم، استخدم سابقه مؤرخ الأديان المعروف الشهرستاني (ت 548هـ) عبارة "جماعة كثيرة من السلف" وذلك في تقريره بأن السلف أثبتوا "الصفات" سبحانه وتعالى بقوله: "اعلم بأن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون تعالى صفات أزلية من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والجلال والإكرام، والجود والإنعام، والعزة والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بـل يـسوقون الكلام سوقاً واحداً [244].

---

(240) مسلم بن ا اج النيسابوري، صحيح مسلم، ج2، باب فضل قراءة قل هو ا أحد، ص 94.

(241) البغوي، شرح السنة، ص475.

(242) البيهقي، الأ اء والصفات، ص38.

(243) أ د بن علي ا قريزي، ا واعظ والاعتبار بذكر ا طط والآثار، "ا طط ا قريزية"، القاهرة،مطبعة النيل، 1325هـ، ج4، ص181.

(244) الشهرستا ، ا لل والنحل، ج1، ص92.

كذلك يجيء إبن تيميه مدافعاً عن منهج السلف في فهم أمور العقائـد وأصـول الدين فلا يخلو مؤلف من مؤلفاته الكثيرة من عبارة "صفات ا " ومن تشنيعه على نفـاة الصفات ومنكريها. بل اضطر، استجابة لرغبة بعض سائليه من المهتمين بعلم العقائـد، إلى أن يكتب مضمون رأيه في التوحيد والصفات الإلهية في رسـالة خاصـة أسـماها: "الرسالة التدمرية" وأوضح أن الغرض منها أن "يوصف ا بما وصف به نفـسه وبمـا وصفه به رسله نفياً وإثباتاً"[245] فيثبت عز وجل ما أثبته لنفسه سالكاً في ذلك طريقـة السلف في الصفات الإلهية والتي لخصها بقوله: "وقد علم أن طريقة سلف الأئمة وأئمتها إثبات ما أثبته ا من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل. وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه... فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات إثباتاً بلا تشبيه وتنزيهاً بلا تعطيل"[246].

وفوق هذا يمكننا ذكر بعض المرويات عن الصحابة والتابعين وأئمة السلف فـي إثبات الصفات الإلهية واستخدامهم لعبارة "صفة ا " أو "صفات ا " التي أنكر إبن حـزم شرعيتها.

فمثلاً ذكر عن علي بن أبي طالب أنه جاءه رجل وهو بمسجد الكوفة، فسأله: هل تصف لنا ربنا فنزداد له حباً؟ فأجابه علي: "عليك أيها السائل بما دل عليه القـرآن مـن صفته"[247].

وأُخرج عن ابن عباس أنه عندما سأله نجده الحروري زعـيم فرقـة الخـوارج النجدية (قتل سنة 68هـ) كيف معرفتك بربك؟ قال: "أعرفه بما عرف به نفسه من غير رؤية وأصفه بما وصف به نفسه"[248].

([245]) إبن تيميه، الرسالة التدمرية، ص4.

([246]) إبن تيميه، ا رجع السابق، ص4.

([247]) أبو عبد ا مد ابن ا رتضى، إيثار ا ق على ا لق رد ا لافات إ ا ذهب ا ق من أصول التوحيد، القاهرة،شركة طبع الكتـب العربيـة صر، 1318هـ، ص96.

([248]) إبن تيميه، موعة الرسائل الك ى، "رسالة الإكليل"، ج2، ص32.

وذكر البيهقي أنه قد سمع الأوزاعي التابعي المشهور (ت 157هـ) يقول: "نؤمن بما وردت السنّة به من صفاته جل وعلا"[249].

كذلك يقول الإمام أبو حنيفة النعمان (ت 150هـ) في كتابه الفقه الأكبر، مثبتاً الصفات عز وجل: "إن ا لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية"[250].

وأخرج عن الإمام مالك بن أنس (179هـ) قوله المشهور: "إياكم والبدع. قيل يا أبا عبد ا وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء ا وصفاته وكلامه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان"[251].

وقول الإمام مالك هذا يتضمن الاعتراف صراحة بأسماء ا وصفاته. إذ لا يفهم منه إبطال لفظ "الصفات"، وإنما ينحصر مقصده في التحذير من الكلام في هذه المسائل لسكوت الصحابة والتابعين عن ذلك.

وذكر إمام السلف عثمان بن سعيد الدارمي (ت 282هـ) في رده على بشر المريسي المعتزلي: "لا تكيف هذه الصفات –يقصد الصفات الإلهية- ولا نكذّب بها"[252]. وقال أيضاً: "وأسماء ا صفاته ليس شيئاً منها مخالفاً لصفاته، ولا شيء من صفاته مخالف لأسمائه"[253].

فقول الدارمي فيه اعتراف بوجود الصفات الإلهية وتأكيد لاعتبار أسماء ا هي صفاته، وصفاته هي أسماءه. فهو قد أثبت اللفظين وبادل بينها بحرية على نحو يمنع التفريق بين مفهوميهما.

وتكفي تلك الأقوال كنماذج للرد على ابن حزم، في إنكاره مجيء أو ذكر لفظ "الصفات" عن أحد من الصحابة أو تابعيهم، إذ أنها تثبت أن عبارة "الصفات الإلهية" قد

---

(249) البيهقي، الأ اء والصفات، ص408.

(250) د. علي سامي النشار، مقدمته لكتاب الشامل أصول الدين لإمام ا رم ا وي ، ص23.

(251) جلال الدين السيوطي، صون ا نطق والكلام عن فن ا نطق والكلام، نشره وعلّق عليه: د. علي سامي النشار، القاهرة، مكتبة ا ـا ي، الطبعة الأو ، 1946م، ص56-57.

(252) جلال الدين السيوطي، ا رجع السابق، ص69.

(253) عثمان بن سعيد الدارمي، الرد على بشر ا ريسي العنيد، ص8.

وردت بألسنة الصحابة كعلي بن أبي طالب، وابن عباس رضي ا عنهما، والكثير مـن التابعين وأئمة السلف من بعدهم.

ج- إن الآية القرآنية: (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) [الصافات:180] التي استند عليها إبن حزم في تدعيم رأيه باستحالة إطلاق لفظ "الصفات" بحجة أن ا عـز وجـل أراد بها إنكار إطلاق الصفات على ذاته جملة. هذه الآية قد جاء تفـسيرها عنـد ثقـاة المفسرين على نحو يخالف فهم إبن حزم لها. فليس المقصود بالآية حديث المتكلمين عن الصفات الإلهية، وإنما قصد بها الذين يصفون ا تعالى بأن له ولداً أو شريكاً.

فقد ورد تفسير تلك الآية عند الطبري (ت 310هـ) كالآتي: "وقولـه (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) [الصافات: 180]، يقول تعالى ذكره تنزيهاً لربـك يـا محمد وتبرئة له رب العزة، رب القوة والبطش، عما يصف هؤلاء المفترون عليه مـن مشركي قريش من قولهم ولد ا وقولهم الملائكة بنات ا وغيـر ذلـك مـن شـركهم وفريتهم على ربهم"[254].

ويذكر الزمخشري (ت 538هـ)، وهو من مؤيدي المعتزلة ويأخذ بأصل التوحيد الذي يتضمن مقالة نفي الصفات الإلهية عنهم، في تفسير تلك الآية: "أنها اشتملت علـى تنزيه ذاته سبحانه وتعالى عما وصفه بها المشركون"[255]. فهو يتفق تماماً مع الطبـري في تفسير هذه الآية.

كذلك يؤكد القرطبي (ت 671هـ) في تفسيره ذات المعنى فيقول: "قول تعـالى: (سبحان ربك) نزه سبحانه نفسه عما أضاف إليه المشركون. (رب العزة) على البـدل، ويجوز النصب على المدح، والرفع بمعنى هو رب العزة. (عما يصفون) أي الـصاحبة والولد"[256].

---

(254) الط ي، جامع البيان تفس القرآن، ج23، ص74.

(255) الز شري، الكشاف عن حقائق غوامض الت يل، ج4، ص52-53.

(256) القرط ، ا امع لأحكام القرآن، ج8، ص5584.

ويجيء تفسير الآية عند الإمام جلال الـدين المحلـى (ت 864هـ ـ) كـالآتي: "سبحان رب الغلبة عما يصفون بأن له ولداً"[257].

فالمراد إذاً من قوله تعالى: "سبحان ربك رب العزة عما يصفون" هو تنزيه الله سبحانه وتعالى من "الولد والصاحبة والشريك" وليس إنكار الصفات الإلهية كما زعم ابن حزم.

بهذا الرد على إبن حزم في إنكاره لشرعية لفظ "الـصفات" وعبـارة "الـصفات الإلهية" نخلص إلى أن عبارة "الصفات الإلهية" لها أساس شرعي لا مجـال لإنكـاره أو التشكيك فيه.

2- نشأة وطبيعة الخلاف في الصفات الإلهية:

بدأ البحث في موضوع "الصفات الإلهية" في الفكر الإسلامي في دائرة محدودة في أول أمره، ثم أخذ يتسع شيئاً فشيئاً متأثراً بعوامل مختلفة دينية وثقافية وفلسفية أدت إلى تطوره وتعدد مناهجه، وبالتالي إلى تفرّق الباحثين فيه إلى فرق لها مواقف متميزة ونظريات مختلفة في الصفات الإلهية، مما أدى إلى خلق ما اصطلح الدارسون على تسميته بمشكلة الصفات الإلهية.

والعوامل المختلفة التي أدت إلى تطور الخلاف في الصفات الإلهية فـي الفكـر الإسلامي كان منها ما يتصل بفهم النصوص الشرعية الخاصة بالصفات الإلهيـة. إذ أن جميع الفرق الكلامية، بالرغم من مواقفها المختلفة من مسألة الصفات، اسـتندت علـى القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. ومنها عوامل تتصل بمن دخل في الإسلام مـن أمشاج من الأمم المختلفة في العقلية والثقافة والعقائد، وما يتصل مما نقل للعربيـة مـن فلسفة اليونان إبان العصر العباسي بتشجيع بعض الخلفاء العباسيين مثل المنـصور (ت 158هـ) والرشيد (ت 193هـ) والمأمون (218هـ) الأمر الذي أدى إلى ازدياد حـدة الجدل والفرقة، هذا بالإضافة إلى تأثير اليهودية والمسيحية وخاصـة مـذهب الكنيـسة

([257]) جلال الدين ا لمى وجلال الدين السيوطي، تفسـ الإمام ا لال ، القاهرة،ا كتبة الشعبية، د.ت، ص380.

اليونانية التام التكوين كما قدره يوحنا الدمشقي[258]. وسيجيء توضيح ذلك عند بحث تناول الفرق الإسلامية الفلسفي لمسألة الصفات الإلهية. كذلك فقد ساعد التسامح الإسلامي على تطور وتفاقم الخلاف بين مفكري الإسلام في الصفات، وذلك لسبب كفالته لحرية فكرية مطلقة تظهر في عدم التعرض للمفكرين القائلين بنظريات متطرفة في الصفات الإلهية كالتعطيل والتجسيم. فنستعرض كتاباً كمقالات الإسلامية "لأبي الحسن الأشعري أو الملل والنحل" للشهرستاني أو "الفرق بين الفرق" للبغدادي فنرى مذاهباً وأقوالاً يستغرب القارئ من عرضها، ويعجب كيف كان قائلوها يجرؤون على قولها ثم لا يتعرض لهم أحد.

إذا حاولنا أن نتقصى مسار تطور البحث في "الصفات الإلهية في الفكر الإسلامي" فلن نجد للاختلاف حولها وجود في زمن الرسول صلى ا عليه، بل حتى لم يكن هناك مجال لتبلور علم الكلام الإسلامي، ومسألة الصفات الإلهية من أهم موضوعاته، إلا بعد وفاته عليه الصلاة والسلام. نظراً لأنه كان يتلقى التنزيل المعصوم في حل جميع المشكلات والتساؤلات الخاصة بالعقيدة مما لا يجعل هناك مجالاً لتكوين مذهب كلامي أو حتى مجرد التفكير فيه.

وتظهرنا ثقاة المراجع الإسلامية التي أرخت للفرق الكلامية والخلافات التي دارت حول مسائل العقيدة الإسلامية على أنه لم يسأله صلى ا عليه وسلم أحد من صحابته عن معنى شيء مما وصف ا به ذاته الكريمة في كتابه العزيز كما كانوا يسألونه عن أمر الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وغير ذلك. إذ لو سأله إنسان منهم عن شيء من الصفات الإلهية لنقل لنا كما نقلت الأحاديث النبوية الواردة في أحكام الحلال والحرام وفي أحوال القيامة ونحو ذلك مما تضمنته مدونات الحديث النبوي.

وتتأيد صحة هذا الفهم من قول المقريزي: "ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد

---

(258) دائرة ا عارف الإسلامية، ج2، مادة "ا "، ص574. وكذلك: ج5، مادة "علم التوحيد"، ص530.

من الصحابة رضي ا عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سـأل رسـول ا صلى ا عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكـريم وعلى لسان نبيه محمد صلى ا عليه وسلم بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات فلم تظهر بينهم الفرقة في تلك المسألة[259].

ونقف عند ما ذكره المقريزي لنقول: إن عدم سؤال الـصحابة رضـي عـنهم للرسول صلى ا عليه وسلم عن الذات الإلهية وصفاتها لا يعني أنه صلى ا عليه وسلم لم يتلق أسئلة عن الذات الإلهية وصفاتها من جانب اليهود والنـصارى وأهـل الأهـواء والمنافقين. وذلك لأن كتب التاريخ الإسلامي والتفسير أجمعت علـى أن اليهـود كـانوا مجاورين له صلى ا عليه وسلم وكانوا أهل فلسفة، وأن النـصارى وابـن الزبعـري ناظروه في ذات ا [260].

فعن مناقشات اليهود للرسول صلى ا عليه وسلم في ذلـك الموضـوع يـذكر الطبري (ت 310هـ) في تفسيره عن مجاهد (ت 102هـ) أنه "جاء يهودي إلى النبـي صلى ا عليه وسلم فقال: أخبرني عن ربك من أي شيء هو، من لؤلؤ أم من يـاقوت؟ فجاءت صاعقة فأخذته فأنزل ا : (ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهو شديد المحال) [الرعد: 23] [261].

فدلالة هذه الرواية تفيد بأن السؤال عن ذات ا تعـالى وصـفته يعـود إلـى المعارضين والمنافقين في زمن النبي صلى ا عليه وسلم "الذين لم يرضوا حكمه فيمـا كان يأمر وينهي، وشرعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى، وسألوا عما منعوا مـن الخوض والسؤال عنه، وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه"[262].

([259]) أ د بن علي ا قريزي، ا واعظ، والاعتبار بذكر ا طط والآثار "ا طط ا قريزية"، القاهرة،مطبعة النيل، 1325هـ، ج4، ص181-182.

([260]) أنظر: مصطفى عبد الرازق، هيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة،مطبعة نة التأليف والتر ة والنشر، الطبعة الثانية، 1959م، ص270.

([261]) الط ي، جامع البيان تفس القرآن، ج13، ص84.

([262]) الشهرستا ، ا لل والنحل، ج1، ص21.

وقد كان رده صلى ا عليه وسلم على أسئلة المعارضين والمنافقين حاسماً بما جاء في القرآن الكريم والحديث النبوي. فلم يذكر عنه تأويل للآيات القرآنية التي تفيد بأن يداً ووجهاً وعرشاً وكرسياً... ولم يأت في رده شيء من جنس ما جاء من بعد في علم الكلام عن الجسم والجواهر والأعراض، أو تقسيمات الصفات الإلهية إلى صفات ذات أو صفات فعل، أو نفي الصفات الإلهية تحقيقاً للتنزيه والوحدانية كما زعم البعض.

بذلك فقد مضى زمن الرسول صلى ا عليه وسلم والمسلمون عقيدة واحدة هي ما جاء في كتابه ا وسنة رسوله صلى ا عليه وسلم، لأنهم كما يقول طاش كبري زاده: "أدركوا زمان الوحي وشرف صحبة صاحبه، وأزال نور الصحبة عنهم ظلام الشكوك والأوهام"[263].

فالدين لا يرغب في الجدال في ذات ا تعالى، ولا يشجع المسلمين عليه. بل يقتصد في الجدال عموماً ويوجهه الوجهة الصالحة. وتلك هي صبغة عهد الرسول صلى ا عليه وسلم الذي كان المسلمون فيه يرون أن التناظر والجدل في الاعتقاد يؤدي إلى الانسلاخ من الدين، مؤمنين بقوله تعالى: (وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وأصبروا إن الله مع الصابرين) [الأنفال: 46].

بيد أن ذلك لا ينفي أن بذرة التساؤل الأولى عن صفات الذات الإلهية قد غرسها اليهود ومنافقوا عهد الرسالة. فبدأت بأسئلة تجسيمية ساذجة كقولهم السابق ذكره: "هل ربك من لؤلؤ أم من ياقوت؟".

أما روح التساؤل وظهور الشبهات عند المسلمين حول العقائد بصفة عامة، والصفات الإلهية، فقد برزت في عهد متأخر بعض الشيء، بعد الثلاثين من سنة الهجرة، وفي عهد الخليفة الثالث بالتحديد. ذلك العهد الذي وقعت فيه تلك الفتن التي أفضت إلى قتله وانقسام المسلمين بعده إلى شيع وأحزاب يعمل كل منها لنصرة رأيه بالقول والعمل.

---

(263) أ د بن مصطفى طاش ك ي زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، قيق: كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، القاهرة،ا يئة ا صرية للكتاب، 1968م، ج2، ص32.

وأدى ذلك إلى فتح باب التأويل في النصوص الشرعية، والاختراع في الرواية، وبذلك أخذ بحث المسلمين في العقائد ينمو شيئاً فشيئاً.

ويبدو أن بحث المسلمين في مسألة "الصفات الإلهية" قد بدأ فيما يمكن تسميته بالمستوى الفردي الشخصي. فبعض الناس لهم تساؤلاتهم وآرائهم الشخصية قبل ظهور الفرق الكلامية إلا أنه لم تصلنا أسماء أصحاب تلك التساؤلات عن الصفات الإلهية بالتحديد. وربما كان ذلك بسبب عدم التدوين في تلك الفترة، فضلاً عن أن وجود الكثير من الصحابة آنذاك قد تسبب في حسم تلك التساؤلات وعدم انتشارها بين الناس فلم تصل لذلك لأسماع المؤرخين فيما بعد.

نسبة لذلك الغموض الذي أحاط بالنشأة الأولى لتلك التساؤلات ذات المستوى الفردي، حول موضوعات العقائد عامة ومسألة الصفات الإلهية بخاصة، فقد ذهب بعض الدارسين إلى تسمية أولئك المتسائلين باسم "أهل الأهواء" وهو الاسم الذي منح لمتشككي العرب الذين يضربون القرآن ببعضه، ويخرجون عن ذلك بتساؤلات تثير المشكلات للعامة[264].

من هنا يمكن القول بأن "أهل الاهواء" هم أول من بحث وتساءل عن الصفات الإلهية في الإسلام. وكذلك عن سائر مسائل العقيدة كمشكلة الجبر والاختيار، ومشكلة البعث.. وغيرها. فكان "أهل الأهواء" بذلك هم أوائل الباحثين ونواة المذاهب الكلامية، وليسوا مجرد مهرطقين منشقين عن العقيدة كما يصفهم البعض[265].

والمتفحص لكتب التاريخ والمقالات والفرق الإسلامية، التي وثّقت خلافات مفكري الإسلام في الصفات الإلهية، يلاحظ أن عبد ا بن سبأ، ذلك اليمني اليهودي الذي أظهر الإسلام في السنة السابعة من خلافة عثمان بن عفان والذي شارك في إثارة الفتنة عليه، هو: أول من أظهر شبهه تشبيه الخلق بالخالق إذ تجمع المصادر السنية

([264]) أنظر: ا رجا ، التعريفات، ص33-34.

([265]) Macdonald, Development of Muslim Theology, P. 120.

والشيعية على أنه أول من دعا إلى فكرة القداسة التي نسبت إلى علي بن أبـي طالـب، وذلك بسبب غلوه العظيم في حبه، حتى قال لعلي: "أنت أنت. قال ومن أنا؟ قال الخـالق البارئ"[266] فنفاه علي إلى المدائن[267].

بالرغم من غرابة رأي عبد ا بن سبأ وقبحه وبعده عن الإسـلام فقـد وجـد أنصاراً وأتباعاً جعلوا منه رائداً لهم "وسموا علياً ءالهاً، وشبهوه بذات الإله، ولما حـرق قوماً منهم قالوا له: الآن علمنا أنك إله، لأن النار لا يعذب بها إلا ا "[268].

ولعل أهمية عبد ا بن سبأ في مسألة الصفات الإلهية تعـود لكونـه أول أهـل الأهواء الذين وصلتنا أسماؤهم، نسبة لانتشار بدعته في التشبيه. فكان بذلك، قصد أم لـم يقصد، أول من أثار السؤال الخطير عن كنه الذات الإلهية، وحقيقة وجود شبه بينها وبين ذوات البشر، بعد منافقي عهد الرسول صلى ا عليه وسلم. فانتشر ذلك الـسؤال بـين المسلمين بعد أن لم يكن وارداً لديهم في عهد النبي والشيخين. فكان عبد ا بن سبأ بذلك ممهداً لظهور مذاهب المجسمة فيما بعد كامتداد لنزعة التشبيه. كما كان سبباً أيضاً فـي ظهور تيار رفض التشبيه والتجسيم ونفي الصفات وتجريد الذات الإلهية في نهاية القرن الأول الهجري والذي ظهر كرد فعل معارض لمذاهب التشبيه والتجسيم.

فأصبحت الذات الإلهية بعد بدعة عبد ا بن سبأ موضوعاً للاختلاف بين الناس. فيجيء رجل إلى علي بن أبي طالب وهو بمسجد الكوفة فيسأله: هل تـصف لنـا ربنـا فنزداد له حباً؟ فيغضب علي رضي ا عنه وينادي الصلاة جامعة. فيحمـد ا ويثنـى عليه ويقول: "عليك أيها السائل بما دل عليه القرآن من صفته، وتقدمك فيه الرسل بينـك وبين معرفته، فأتم به واستضيء بنور هدايته، فإنما هي نعمة وكلمة أوتيتهـا فخـذ مـا أوتيت وكن من الشاكرين. وما كلفك الشيطان علمه، ما ليس عليك في الكتاب فرضه ولا

---

(266) ا لطي، التنبيه والرد، ص18، وكذلك: الأشعري، مقالات الإسلامي ، ج1، ص86.

(267) الشهرستا ، ا لل والنحل، ج1، ص174.

(268) ا لطي، التنبيه والرد، ص18. وكذلك عبد القاهر البغدادي، ا لفرق ب الفرق، ص225.

في سنة النبي صلى ا عليه وسلم ولا عن أئمة الهدى أثره، فكل علمه إلى ا سـبحانه وتعالى، فإنه منتهى حق ا عليك"[269].

ويبدو أن رد علي رضي ا عنه وإن كان مقنعاً لسائله لم يكـن مقنعـاً لأهـل الأهواء الذين كثرت شكوكهم وتساؤلاتهم عن ذات ا وصفاته. فيجيء نجده الحروري، رئيس فرقة الخوارج النجدية (قتل 68هـ)، لابن عباس رضي ا عنه متساءلاً: "كيـف معرفتك بربك؟ لأن من قبلنا اختلفوا علينا". فيجيبه ابن عباس قائلاً: أعرفه بما عرف به نفسه، وأصفه بما وصف به نفسه"[270].

وأهم ما تجدر ملاحظته في سؤال نجده الحروري هو: إشارته وإثباته أن هنـاك اختلاف بين المسلمين حول طبيعة الذات الإلهية في ذلك العهد (العقد السادس من القـرن الأول الهجري وقبله) مما جعله يبحث عن المعرفة الصحيحة بالذات الإلهية عنـد ابـن عباس رضي ا عنه.

ويستمر تزايد أسئلة أهل الأهواء عن ذات ا وصفاته، فيأتي أحدهم للحسن ابن علي رضي عنه متسائلا: "هل تصف ربك ؟" فيـرد عليـه الحـسن: " نعـم بغيـر مثال".[271]

في ضوء تلك الإجابات التي قدمها: علي بن أبي طالب، عبد ا بـن عبـاس، والحسن بن علي رضي ا عنهم لسائليهم عن ذات ا تعالى وصفاته –يمكن القول أنـه ومنذ العقد الرابع من القرن الأول الهجري كانت بدايات البحـث عنـد المـسلمين فـي موضوع "الذات الإلهية وصفاتها" وأخذ ذلك البحث ليتسع شيئاً فشيئاً ممـا أدى لظهـور خلاف في شكل واضح يمثله موقفان متعارضان في فهم حقيقة الذات الإلهية وصفاتها:

([269]) أبو عبد ا مد بن ا رتضى، إيثار ا ق على ا لمق رد ا لافات إ ا ذهب ا ق من أصول التوحيد، القاهرة،شركة طبع الكتـب العربيـة صر، 1318هـ، ص96

([270]) جلال الدين السيوطي، صون ا نطق والكلام، ص50

([271])عثمان بن سعيد الدارمي، كتاب الرد على ا همية، ص8

الموقف الأول: فهم الصحابة رضي ا عنهم، وتمثّله إجابات علي بن أبي طالب وابن عباس والحسن بن علي، القائم على تنزيه ا سبحانه وتعالى ووصفه بما وصف به نفسه في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف مع نفي المخلوقين.

يتضمن هذا الفهم التأكيد على ضرورة الوقوف عند ظواهر النصوص الـشرعية الخاصة بالذات الإلهية وصفاتها وتفويض معرفة كيفية المعاني الواردة فيها إلى ا تعالى حتى تسلم العقيدة من التحريف والزيغ. ذلك هو سبب شيوع كراهية الرأي فـي مـسائل العقائد بين صحابة رسول ا صلى ا عليه وسلم فأكسبتهم الشحنة الإيمانيـة العارمـة التي كانت تفيض بين أفئدتهم التسليم بسائر النصوص والألفاظ المتعلقة بالـذات الإلهيـة وأن يمروها كما جاءت دون تشبيه ولا تكييف ودون أي تعطيل ولا تأويل. إذ الاجتهـاد في المسائل الغيبية لا يعدو أن يكون عندهم تنطعاً وتكلفاً وتضييعاً للوقت فيما لا حاجـة إليه ولا طائل منه. فسكتوا عن الأمور الغيبية التي نص الشرع عليها كحقـائق إيمانيـة. فكيفية ذات ا تعالى وصفاته، وحقيقة الروح، وكيفية حشر الأجـساد، ومعظـم أنبـاء الساعة وأحداثها لا يعرف إلا بالنقل ولا سبيل للعقل المجرد إلى الخوض في تفاصـيله. فاستمر ذلك النهج عند التابعين وتابعيهم وظهر بعد ذلك مـصطلح أو تـسمية "الـسلف" ليطلق على من يتبع ذلك النهج. فنلاحظ أن هذه التسمية قد استعملت في مجـال العقائـد الإسلامية وأُطلقت على جماعة المحدثين عندما اشتد الصراع بين العقليين فـي الإسـلام وبين النصيين. حيث اختار هؤلاء العقليون المسلمون تأويل جزئيات معينة فـي مجـال العقائد الغيبية الإسلامية، وبالتحديد في مجال الصفات الإلهية بقـصد تأكيـد تنزيـه ا سبحانه وتعالى. فلما رأى المحدثون أن المتكلمين قد توسعوا في التأويل وتعسفوا أحيانـاً في استعماله، وخاصم بعضهم بعضاً نتيجة لذلك وقفوا أمام هذا التيار بقوة ودعوا إلى ما كان عليه الصحابة والتابعين من الوقوف عند ظواهر ألفاظ آيـات وأحاديـث الـصفات وتفويض كيفية المعاني الواردة فيها إلى ا تعالى حتى تـسلم العقائـد الإسـلامية مـن التحريف والزيغ بسبب التأويل.

الموقف الثاني: هو موقف المشبهة السبئيه الذين شبهوا علياً رضي ا عنه با سبحانه وتعالى، وزعموا أنه ا تعالى علواً كبيراً عن قولهم. فاتخذ تصورهم تعـالى طابعاً بشرياً جسمياً.

ثم ازدادت دائرة البحث في مسألة الذات الإلهية وصفاتها اتساعاً وتعقيـداً فـي أواخر القرن الأول الهجري، وقوي تيار الخلاف بين الباحثين فيه مما أدى لظهور موقف ثالث جديد في الصفات الإلهية هو موقف التعطيل أو نفي الصفات الإلهية على يد الجعد بين درهم (قتل 120هـ) الذي وصفه إبن تيميه بأنه أول معطّل[272].

ويوضح المؤرخ ابن الأثير (ت630هـ) ظهور ذلك الموقـف الجديـد بقولـه: "الجعد بن درهم أظهر مقالته إنكار الصفات وخلق القرآن أيام هشام بن عبد الملـك (ت 125هـ) فأخذه هشام وأرسله إلى خالد القسري، وهو أمير العراق وأمر بقتلـه.. فقتلـه خالد القسري بعد صلاة عيد الأضحى بعد أن قال في آخر خطبته: "انصرفوا وضـحوا يقبل ا منكم، فإني أريد أن أضحي بالجعد بن درهم، فإنه يقول: ما كلّم ا موسـى ولا اتخذ إبراهيم خليلاً، تعالى ا عما يقول الجعد علواً كبيراً، ثم نزل وذبحه"[273].

ولم ينته القول بإنكار الصفات الإلهية بقتل الجعد بن درهم، بل انتـشر بظهـور الجهم بن صفوان (قتل 128هـ) الذي أخذ مقالة التعطيل للصفات الإلهية من الجعد بـن درهم كما يقول ابن تيميه[274].

ويصور المقريزي انتشار وآثار مذهب الجهم بقوله: "ثـم حـدث بعـد عـصر الصحابة رضي ا عنهم مذهب جهم بن صفوان ببلاد الشرق، فعظمت الفتنة به، فإنـه ينفي أن يكون صفة، وأورد على أهل الإسلام شكوكاً أثّرت في الملة الإسلامية آثـاراً قبيحة تولّد عنها بلاء كبير، وكان قبيل المائة من سنة الهجرة، فكثر أتباعه على أقوالـه التي تؤول إلى التعطيل، فأكبر أهل الإسلام بدعته، وتمالوا على إنكارها وتضليل أهلهـا.

---

(272) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج5، ص20.

(273) إبن الأث ، الكامل التاريخ، ج5، ص263.

(274) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج5، ص20.

وحذّروا من الجهمية، وعادوهم في ا ، وذموا من جالس إليهم، وكتبوا في الرد عليهم"[275].

إلا أنه، رغماً عما ذكره المؤرخون وتضمنته كتب الفرق والمقالات من هجوم وتقييم سلبي رافض لآراء الجعد بن درهم وجهم بن صفوان، فقد جاءت آراؤها كرد فعل متطرف على الثقافات الدخيلة في عصرهما بما فيها من مآزق فكرية جاء بها المجسمة المتأثرون باليهود والمذاهب الفارسية والهندية والفلسفة الرواقية اليونانية المعروفة في هذا الباب. بذلك فقد كان لجهم دور هام في التنبيه لتنقية الفكر الإسلامي من تلك الأفكار الدخيلة.

وخطأ جهم بن صفوان في نفي الصفات الإلهية، كما سيأتي توضيح ذلك في باب التأويل، يكمن في أنه قد نفى الصفات تنزيهاً لله سبحانه وتعالى بسبب عدم تفريقه بين الاشتراك في الاسم والاشتراك في المعنى والممنوع هو الثاني دون الأول بشرط كونه وارداً في الشرع، فـ "العلم" مما ورد وصف الخالق به وكذلك المخلوق، مع أنه ليس بمشترك بينهما، لأن علم الله تعالى حضوري وعلم المخلوق مكتسب.

لم يكن جهم بن صفوان ينفرد بذاك المنهج العقلي (المتضمن لخطأ منهجي بعدم التفريق بين مجال العقل في عالم الغيب ومجاله في عالم الشهادة) بل ظهر ذلك الاتجاه العقلي الذي يركّز على عرض العقائد الإسلامية النقلية على مرتكزات عقلية عند المعتزلة الذين جاءوا في أوائل القرن الثاني الهجري وعلى رأسهم واصل بن عطاء (ت 131هـ) وعمرو بن عبيد (ت 144هـ) فقالوا بنفي الصفات الإلهية الأزلية من العلم والقدرة والإرادة والحياة وغيرها. وصرح واصل بن عطاء بأن "من اثبت صفة قديمة فقد أثبت إلهين"[276] باعتبار أن إثبات أي شيء قديم إلى جانب ذات ا القديمة يؤدي إلى الشرك الذي هو القول بتعدد القدماء. وتأثر شيوخ المعتزلة بعد واصل بن عطاء بالفلسفة

([275]) ا قريزي، ا واعظ والاعتبار بذكر ا طط والآثار، ج4، ص182-183.
([276]) الشهرستا ، ا لل والنحل، ج1، ص46.

التي ترجمت كتبها في ذلك العصر. فأخذوا يؤيدون مقالته في نفي الصفات ببراهين عقلية شرعوا فيها بعد مطالعتهم كتب الفلاسفة[277].

ويلاحظ أنه بعد ظهور المعتزلة، وبمجرد حلول منتصف القرن الثاني الهجري، أصبحت مسألة الصفات الإلهية هي الموضوع الأول في ميدان الفكر الإسلامي، فلم يقف مفكر من مفكري الإسلام من الخوض فيه، فكان ذلك مدعاة لانتشار الخلاف بين المفكرين حول الصفات الإلهية. وأصبحت هناك مشكلة حقيقية حول الصفات الإلهية تتمثل في الكثير من الآراء والنظريات المتعارضة التي جاء بها أولئك المفكرون.

فأطلق كثير من الدارسين عبارة أو مصطلح "مسألة الصفات" أو "مشكلة الصفات" على خلافات المسلمين حول الذات الإلهية وصفاتها. وكلا المصطلحين محتواهما واحد، وهو واسع المضمون إذ أنه يعني جميع الآراء والمذاهب التي جاء بها الإسلاميون من سلف وعلماء كلام فيما يتعلق بذات الله وصفاته ويشمل تلك المحاولات التي قام بها المفكرون الإسلاميون للإجابة على سؤال رئيسي وبعض الأسئلة الفرعية:

السؤال الرئيسي هو: هل للذات الإلهية صفات؟

أما الأسئلة الفرعية فهي كثيرة جداً، ويمكن حصرها فيما يلي:

أ- هل الصفات عين الذات أم هي غيرها؟ أو بعبارة أخرى: هل الصفات زائدة على الذات الإلهية أم هي هي؟

ب- هل الصفات الإلهية قديمة أم حادثة؟ أم أن بعضها قديم والآخر حادث؟

ج- هل الصفات الإلهية إيجابية تثبت لذات الله تعالى كمالات معينة؟ أم أنها صفات سلبية تنفي النواقص عن تلك الذات؟

د- هل الصفات تتعلق بذات الله أم أفعاله؟ أم تتعلق بالذات والأفعال معاً؟

هـ- هل يوجد تشابه بين صفات الخالق وصفات المخلوق؟

اختلف مفكرو الإسلام اختلافاً كبيراً في الإجابة على تلك الأسئلة.

---

(277) الشهرستاني، المرجع السابق، ج1، ص46.

ففي الإجابة على السؤال الأساسي: هل للذات الإلهية صفات؟ انقسموا إلى فريقين رئيسيين هما: الصفاتية والمعطلة. وتضم كل واحدة من هاتين الفرقتين تحت لوائها العديد من الفرق التي تخالف بعضها في الكثير من المسائل والفرعيات.

ففرقة "الصفاتية" هي الفرقة التي تثبت الصفات عز وجـل. فيقولـون أن صفاتاً من: العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة،والـسمع، والبـصر، الكـلام، واليـدين، والوجه... وغيرها.

وفرقة "المعطلة" تجرد الذات الإلهية وتنفي عنها جميع الـصفات، لأن المعنـى اللغوي للفظة "التعطيل" هو "التفريغ"[278]. أما في الاصطلاح فقد أطلقت كاسـم ذم مـن اختراع الصفاتية على من ينكرون أو ينفون صـفات البـارئ ومنهـا جـاءت تـسمية معطلة[279]. فيقولون أنه ليس تعالى صفة، فهو لا يعلم بعلم هو صفة لـه، أو يقـدر بقدره هي صفة له... ويسوقون الكلام على هذا النحو فينفون عـن ذات البـارة جميـع الصفات.

بهذا يكون المقصود من مسألة أو مشكلة الصفات، في حدود الإجابة على السؤال الأساسي: "هل للذات الإلهية صفات؟"، هو: الخلاف حول إثبات الصفات للذات الإلهيـة عموماً، أو نفيها عنها تماماً. وتكون أطراف الخلاف عند هذا الموقف المبدئ منحـصرة في فرقتي الصفاتية والمعطله المتعارضتين، باعتبارهما الطرفان الرئيسيان في الخلاف.

أما فيما يتعلق بالأسئلة الفرعية التي تكون في مجموعها جزءاً مقدراً من مـسألة الصفات الإلهية فنلاحظ أن دائرة الخلاف حول إجاباتها تتسع وتتشعب، ليس بين فرقتـي الصفاتية والمعطلة، أصحاب الخلاف حول السؤال الأساسي، وإنما بين فـرق الـصفاتية فيما بينها وكذلك بالنسبة لفرق المعطلة أيضاً.

---

(278) إبن منظور، لسان العرب، ج4، ص2998.

(279) عبد ا ميد يونس وآخرون، ا وسوعة العربية ا يسرة، القاهرة،دار الشعب، الطبعة الأو ، د.ت، ص533.

فبالرغم من أن المعطلة هم نفاة الصفات عموماً إلا أننا نجد اختلافات أساسـية بينهم حول إجابات الأسئلة الفرعية المتعلقة بالصفات الإلهية. فالمعتزلة مثلاً، بالرغم من التصنيف المشهور لهم، من السلف وأهل السنة، باعتبارهم معطلة إلا أنهم فـي الحقيقـة يختلفون عن أهل التعطيل الصرف في الإجابة عن السؤال: هل الصفات هي عين الذات الإلهية أم زائدة عليها؟. إذ يرفض أهل التعطيل الصرف هذا السؤال. جملة –كما لاحـظ المستشرق تريتون Tritton- بل يعتبرونه لغواً من الحـديث لا طائـل وراءه، إذا جـاز استخدام لغة الوضعيين المناطقة المعاصرين في هذا الموضوع، نظراً لقناعتهم بأن الذات الإلهية ليست لها أسماء أو صفات حقيقية، بل لا تسمى أو توصف لانعدام وجود الـشبه بينها وبين سائر الذوات التي تطلق عليها تلك المسميات، فلا يحق بالتالي القول بـأن ا عالم أو قادر أو خلافه[280]. بينما يجيب المعتزلة على ذلـك الـسؤال لأنهـم يعتبـرون الصفات عين الذات الإلهية. فهم لا ينكرون كون ا عالماً، قادراً، حياً... وإنما ينكـرون فقط وجود صفات قديمة أو أزلية زائدة على الذات الإلهية منعاً لتعدد القدماء. فيقولون أن ا عالم بنفسه، حي بنفسه لا بعلم أو قدرة أو حياة هي صفات غير الذات. وكذلك قولهم في سائر الصفات الإلهية. فيخالفون بموقفهم هذا المعطلة منكرة الـصفات مـن جهـة، وكذلك الصفاتية الذين يجعلون الصفات زائدة على الذات الإلهية من الجهة الأخرى[281].

أما خلافات فرق الصفاتية، فيما بينهم، حول الأسئلة الفرعية مـسأله الـصفات الإلهية فهي كثيرة جداً. فهم مثلاً يختلفون في الإجابة على السؤال: هل هناك تشابه بين صفات ا تعالى وصفات المخلوقين؟.

فالمشبهة والمجسمة، وهم من غلاة مثبتة الصفات الإلهية، لا يتورعون من تشبيه ذات ا تعالى وصفاته بذوات المخلوقين وصفاتهم. بينما يتمسك رجال الـسلف وأهـل

---

(280)Tritton, A.S, Muslin Theology, Luzac and Co., Ltd. London, 1947, pp. 78- 79.

(281) د. مد عبد ا ادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، القاهرة، بة التأليف والتر ة والنشر، 1946م، ص80

السنّة والجماعة، وهم من فرق الصفاتية الأساسية، بمبدأ تنزيه ا تعالى عـن مـشابهة المخلوقات من حيث ذاته وصفاته.

ويمتد خلاف فرق الصفاتية فيما بينها، لموضوعات فرعية أخـرى. فيختلفـون حول تقسيم أو تصنيف الصفات الإلهية إلى أنواع (بخلاف التقسيم الأول للصفات الإلهية إلى: صفات خبرية، وصفات لها علاقة بالأسماء الحسنى) مما أدى لظهـور تـساؤلات ومصطلحات وتسميات جديدة زادت مشكلة الصفات الإلهية اتساعاً وتعقيداً.

فتساءل الصفاتية عن صفة "العلم" أو "الحياة" مثلاً:

- أهي صفة نفسية أم معنوية؟
- وهل هي صفة سلبية أم إيجابية؟
- وهل هي صفة جمالية أم جلالية؟
- وهل هي صفة قديمة أم حادثة؟
- وهل هي صفة ذاتية أم فعلية؟

ويمكن توضيح قصدهم من تلك التسميات أو المصطلحات فيما يلي:

1- **الصفات النفسية:** نسبة إلى النفس أي الذات. والصفة النفسية هي التي لا تعقل الذات بدونها. وهي صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها، كصفة الوجود مثلاً.

ويقال أيضاً هي الحال الواجبة للذات، غير معللة بعلة قائمـة بالموصـوف وذلـك كالوجود والتحيز للجرم، وكون الجوهر جوهراً والشئ شيئاً فمثلاً كـون الجـوهر متحيزاً هو صفة إثبات لازمة للجوهر ما استمرت نفسه، وهي غيـر زائـدة علـى الجوهر[282].

([282]) أ د الدردير، شرح ا ريده البهية، ص34-35.

2- **الصفات المعنوية:** هي الأحكام الثابتة للموصوف بها. معللة بعلل (معانٍ) قائمة بالموصوف، ككون العالم عالماً، معلل بالعلم القائم بذات العالم. وكون الذات قادرة أو مريدة فإنها معللة بقيام القدرة والإرادة بالذات. وكثيراً ما تسمى الصفات المعنوية بالصفات الوجودية أو الذاتية[283].

3- **الصفات السلبية:** هي ما يدل على النفي فيما يتقدس الباري سبحانه وتعالى عنه من صفات النقص ودلآلات الحدوث، كالقدم بمعنى سلب الأولية، أي ا عز وجل لا أول لوجوده. وكالقيام بالنفس بمعنى سلب الافتقار إلى المحل أو المخصص أي الفاعل. وكمخالفة الغير، أي مخالفته تعالى لغيره من الحوادث. ومعناها عدم الموافقة لشيء من الحوادث، فليس هو تعالى بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا متحرك ولا ساكن، ولا يوصف تعالى بالكبر[284] ولا بالصغر ولا بغير ذلك من صفات الحوادث، إذ لو كان مماثلاً لها لوجب له تعالى ما وجب لها من الحدوث والافتقار.

4- **الصفات الإيجابية:** هي الصفات الثبوتية من صفات الذات والأفعال. وهذه الأخيرة هي أهم وأشهر تقسيمات الصفات الإلهية كما سيجيء توضيح ذلك عند تناول المقصود منها.

5- **الصفات الجمالية:** وهي ما يتعلق بالالطاف ونحوه. لأنه سبحانه وتعالى لا تليق به القبائح. قال الغزالي: إنما يستحق هذه الصفات من يعلم دقائق المصالح وغوامضها، وما دق منها وما لطف، ثم يسلك في إيصالها إلى المستحق سبيل الرفق دون العنف[285].

([283]) أ د الدردير، ا رجع السابق، ص35.

([284]) ورد اسم "الكب " كتب السنة و القرآن الكر قوله تعا : "عا الغيب والشهادة الكب ا تعال" [الرعد: 9]. ومع "الكب " ا وصوف با لال وعظم الشأن، أو الكب عن شبه ا خلوقات. وقال الغزا : هو ذو الك ياء، والك ياء عبارة عن كمال الذات. أنظر: أبو حامد الغزا ، ا قصد الأس ، ص299.

([285]) أبو حامد الغزا ، ا قصد الأس ، ص92.

6- **الصفات الجلالية:** وهي ما يتعلق بالقهر والعزة والعظمة والسعة[286]. والفرق بـين الصفات الجمالية والصفات الجلالية هو أن: الجلال ما يتعلـق بـالقهر والغـضب، والجمال ما يتعلق باللطف والرضا. وبيان ذلك أن الجلال عبارة عن احتجاب الحق تعالى عن الخلق بعزته من أن يعرفه أحد غيره بحقيقته وهويته كما يعرف هو ذاته، فإن ذاته سبحانه لا يراها أحد على ما هي عليه إلا هو. والجمال عبارة عن تجليـه سبحانه وتعالى لذاته ولخلقه في مخلوقاته. وفي كلام بعض العارفين: "أنه لما كـان في الجلال ونعوته معنى الاحتجاب والعزة لزمه العلو والقهر من الحضرة الإلهيـة والخضوع والرهبة منها. ولما كان في الجمال ونعوته معنى الدنو والشعور لزمـه اللطف والرحمة والعطف من الحضرة الإلهية والإنس منّا. وقـد يـراد بالـصفات الجلالية الصفات السلبية، وبالجمالية الصفات الثبوتية"[287].

7- **الصفات القديمة:** وهي الصفات الأزلية التي تلازم الذات.وقد ذهب المتكلمون عامة (باستثناء فئة قليلة سنذكرها عند تناول الصفات الحادثة) الي أن الصفات الإلهية كلها قديمة. لأنها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث، وهو محال. لأن كل حادث فهو جائز الوجود، والقديم واجب الوجود، ولو تطرق الجواز إلى صفاته لكان ذلك مناقضاً لوجوب وجوده، فإن الجواز والوجوب يتناقضان. فكل ما هـو واجـب الذات فمن المحال أن يكون جائز الصفات وهذا واضح بنفسه كمـا يقـول الإمـام الغزالي[288].

8- **الصفات الحادثة:** وهي الصفات التي تحدث بعد إن لم تكن. ولم يـذهب أحـد مـن المتكلمين في الصفات الإلهية إلى حدوث صفات الحياة والقـدرة. وإنمـا اعتقـد بعضهم ذلك في صفات: العلم بالحوادث (وفي معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتهما) والإرادة والكلام.

---

(286) ا رجا ، التعريفات، ص116.

(287) علي أكـ بن مود النجفي، التحفة النظامية الفروق الاصطلاحية، القاهرة،مطبعة دائرة ا عارف النظامية الزاهرة، 1312هـ، ص78-79.

(288) أبو حامد الغزا ، الاقتصاد الاعتقاد، تقد د. عادل العوا، دمشق، دار الأمانة، الطبعة الأو ، 1969م، ص157.

أما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم بن صفوان إلى أنها علوم حادثة وذلك لأن ا تعالى الآن عالم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا، وهو في الأزل إن كان عالماً بأنه كـان قد وجد كان هذا جهلاً لا علماً، وإذا لم يكن عالماً بأنه قد وجد كان جهلاً لا علمـاً ، واذا لم يكن عالماً وهو الان عالم فقد ظهر حدوث العلم بأن العالم كان قد وجـد قبـل هـذا. وهكذا القول في كل حادث[289].

وقال بعض المتكلمين بحدوث صفة الإرادة لأنها لو كانت قديمة لكـان المـراد معها. فإن الإرادة إذا تمت وارتفعت العوائق منها وجب حصول المـراد. فلهـذا قالـت المعتزلة بحدوث إرادة في غير محل[290]. وقالت الكرامية بحدوثها في ذاته تعالى وربما عبروا عنه بأنه يخلق إيجاداً في ذاته تعالى عند جود كل موجود وهذا راجع للإرادة[291].

واشتهر المعتزلة بمقالة خلق القرآن... فكيف يكون الكلام الإلهي قـديماً وفيـه أخبار عما مضى؟ فكيف قال تعالى في الأزل (إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه) [نوح: 1] ولـم يكن قد خلق نوحاً بعد؟ وكيف قال في الأزل لموسى (فاخلع نعليك) [طه: 12] ولم يخلق بعد موسى، فكيف أمر ونهى من غير مأمور ولا منتهى؟

وإذا كان ذلك محالاً ثم علم بالضرورة أنه آمر وناه، واستحال ذلك في القدم، علـم قطعاً أنه صار آمراً ناهياً بعد أن لم يكن.

9- **الصفات الذاتية:** هي الصفات التي تلازم الذات، وهي ما يوصف ا تعالى بهـا ولا يوصف بضدها نحو القدرة والعزة والعظمة وغيرها[292] فلا يجوز أن يوصـف ا تعالى بأنه عاجز أو حقير أو جاهل تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

10- **الصفات الفعلية:** هي التي تشتق من أفعال ا تعالى كالقول: خالق، رازق، محسن، جواد[293]. ويذكر الجرجاني في تعريفاته أن "الصفات الفعلية هـي مـا يجـوز أن

([289]) أبو حامد الغزا ، ا رجع السابق، ص161.

([290]) الشهر ستا ، ايه الاقدام علم الكلام ، ص 126.

([291]) الشهرستا ، ا رجع السابق ، ص 142.

([292]) ا رجا ، التعريفات، ص117.

([293]) أبو ا سن الأشعري، مقالات الإسلامي ، ج1ن ص263.

يوصف ا تعالى بضده كالرضا والرحمة والسخط والغضب ونحوها"[294]. بـذلك يكون الفرق بينهما أن صفات الذات هي كل صفة تثبت للذات العلية ما يليق بها من كمال دون نقيضها، وهي كثيرة لأن كمالات ا تعالى لا تتناهى ولا تحـد، ومنهـا العلم والقدرة ونحوها. وصفات الفعل هي كل صفة توجد فيه سبحانه وتعـالى مـع نقيضها كالعفو والانتقام، والإحياء والأماته. ولعل التقسيم الثنائي للصفات الإلهيـة إلى صفات ذاتية وصفات فعلية هو أهـم وأشـهر التقـسيمات وأكثرهـا تحديـداً وموضوعية. وقد أخذ بهذا التقسيم متكلمو أهل السنّة والجماعة الأشاعرة، فحـددوا الصفات الذاتية بسبع صفات هي : العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبـصر والكلام[295] باستثناء فخر الدين الرازي[296] الذي جعل صفات ا تعالى على ثلاثة أقسام:

أ- صفات ذاتية: والمراد بها الألقاب الدالة على الـذات، كـالموجود، والـشيء، والقديم.

ب- صفات معنوية: والمراد بها الألفاظ الدالة على معانٍ قائمة بـذات ا تعـالى كقولنا: عالم، وقادر، وحي...

ج- صفات فعلية: والمراد بها الألفاظ الدالة على صدور أثر من الآثار عن قـدرة ا تعالى، وهي عبارة عن مجرد صدور الآثار عنه، .إذ لا معنى للخـالق إلا إذا وجد المخلوق منه بقدرته، ولا معنى للرازق إلا أنه وصل الرزق منه إلـى العبد بسبب إيصاله[297].

([294]) ا رجا ، التعريفات ص113.

([295]) ا قريزي، ا واعظ، والاعتبار بذكر ا طط والآثار، ج4، ص181.

([296]) أبو عبد ا مد بن عمر بن ا سـ القرشي التيمي البكري ا عروف بالفخر الرازي. متكلم على مذهب الأشاعرة، وصاحب التفسـ الكـبـ ، ومن أحد الفقهاء الشافعية ا شاهـ بالتصانيف الكبار والصغار. له و مائـ مصنف منها: مفاتيح الغيب، وا باحث الشرقية، والأربعـ ، وله أصول الفقه وا صول وغـ ه. ولد سنة 543هـ وتو سنة 606هـ. أنظر: ابن كثـ ، البداية والنهاية، ج13، ص53-54.

([297]) فخر الدين الرازي، شرح أ اء ا ا سـ ، ص47-48.

والفارق بين التقسيم الثلاثي لفخر الدين الرازي للصفات الإلهية وتقسيم سابقيه من متكلمي الأشاعرة هو استخدامه لتسمية "صفات معنوية" بدلاً عما أسماه سابقوه بالصفات الذاتية، باعتبار أن الصفات المعنوية هي في الأصل معانٍ قائمة بذات الموصوف. فكون الذات عالمة أو قادرة فإن ذلك يعني قيام معنى العلم أو القدرة بالذات. فقصر الرازي تسمية "صفات ذاتية" على الصفات النفسية كصفة الوجود التي يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها. فكأنه يقول: لا داعي للتفرقة بين صفات ذاتية وصفات نفسية ما دام المقصود بـ "الذات" و "النفس" واحد. وهذا مقبول.

كذلك نلاحظ بعض الاختلافات بين المتكلمين في الصفات التي صنّفها فخر الدين الرازي باعتبارها صفات ذاتية. فمثلاً اختلفوا حول "الوجود" وإطلاق لفظ "موجود" على ا تعالى وكذلك في معناه. فذهبت الباطنية إلى نفي صفة الوجود عن الباري تعالى حتى لا يكون في ذلك مشاركاً غيره في صفة الوجود فيقع بذلك نوع من التشبيه.

فلا يوصف ا تعالى لدى الشيعة الإسماعيلية بأنه موجود ولا بأنه لا موجود، ولا يوصف كذلك بأي صفة من الصفات كالعلم والقدرة... وغيرها، إذ يعدون إثبات الصفات فساداً في التوحيد. بل لا يقبلون القول أنه موجود لا كالموجودات أو عالم لا كالعلماء لأن إطلاق اللفظ عليه سبحانه وعلى غيره يفيد نوعاً من الاشتراك على نحو ما. ويعدون موقفهم أقصى درجة من التنزيه، وينتقدون المعتزلة إذ نزهوا ا عن صفات المخلوقين ثم أثبتوه عالماً قادراً حياً. إنهم في رأي الشيعة الإسماعيلية قالوا بأفواههم قول الموحدين واعتقدوا بأفئدتهم اعتقاد المشركين[298].

وبعيداً عن تطرف الشيعة الإسماعيلية في نفي الصفات نقول: إن الوجود من حيث هو جود مفهوم واحد مشترك في كل الموجودات، إذ هو نقيض العدم. ولا يعني الاشتراك فيه تشبيهاً بالضرورة، كما وأن تقسيم الوجود المشهور إلى واجب وممكن يدل على شيء مشترك بين القسمين، وإلا كان التقسيم باطلاً. وقد اهتم ابن سينا (ت

(298) د. أ د مود صبحي، علم الكلام، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة ا امعية، الطبعة الأو ، 1978م، ص738.

428هـ) في فلسفته الإلهية بفكرة الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته، وأوضـح أن الاشتراك في مفهوم الوجود لا يعني المماثلة أو التشبيه وذلك بتأكيده أن وجـود واجـب الوجود هو نفس حقيقتة، فكما أن حقيقته مخالفته لسائر الحقائق كذلك وجـوده مخـالف لسائر الموجودات[299].

اختاف المتكلمون أيضاً حول وصفه تعالى بلفظي "شيء" و "قديم" الذين صنفهما الرازي كصفتي ذات. فذهب جهم بن صفوان إلى أنه تعالى ليس بـشيء، بينمـا قـال آخرون بجواز إطلاق لفظ "الشيء" عليه سبحانه وتعالى استناداً على قوله: (قل أي شـيء أكبر شهادة قل الله شـهيد بينـي وبينكم) [الأنعام: 19]، وقوله تعـالى: (كل شـيء هالك إلا وجهه) [القصص: 88] والأصل في الكلام أن المستثنى يجوز دخوله تحـت المـستثنى منه[300].

وفي وصفه تعالى بأنه "قديم" فإن العرب تطلق لفظ "القديم" على الشيء المتقادم في الزمان في مقابل "الجديد". وبهذا المعنى لا يصح إطلاقه على الله تعالى لان الفارق بينه وبين المخلوقات يصبح نسبياً في الزمان، إلا إن قصد بذلك "الأزلي" الذي لا أول له ولم يكن قبله قبل فذلك جائز في المعنى وإن كانت التسمية خاطئة لأن اسم "القديم" ليس من الأسماء الحسنى ولم يرد بالشرع.

أما بقية فرق الصفاتية فقد اختلفت فيما بينها حول تصنيف وتقسيم الصفات إلـى أنواع، كما اختلفوا حول عددية صفات الذات على وجه الخصوص.

فرجال السلف، وهم رواد الصفاتية الأوائل، لم يـصنّفوا الـصفات الإلهيـة أو يقسموها، وكانوا يسوقون الكلام في الصفات سوقاً واحداً ولا يفرقون بين صفات الـذات وصفات الأفعال[301]. فكان همهم منحصراً في تنزيه ا سبحانه وتعالى عـن مـشابهة المخلوقات في ذاته وصفاته. وقد تبعهم إبن تيميه في هذا النهج.

---

(299) أبو علي ا سـ بن عبد ا بن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح: نصر الدين الطوسي، قيق: د. سليمان دنيا، القاهرة،دار ا عارف، الطبعـة الثالثة، 1960م، ص79-80.

(300) أبو ا سن الأشعري، مقالات الإسلامي ، ج2، ص171.

(301) ا قريزي، ا واعظ والاعتبار بذكر ا طط والآثار، ج4، ص181، الشهرستا ، ا لل والنحل، ج1، ص92.

فطريقة السلف هي: أن يطلقوا على البارئ جلّ وعزّ من الأسماء والصفات ما وصف به نفسه و ما ثبت من كلام رسوله صلى الله عليه وسلم. أما التقسيمات والألفاظ المستحدثة عند المتكلمين والفلاسفة من صفات "ذاتية" و "فعلية" و "معنوية" و "سلبية" وكلفظ المتحيّز والجوهر والعرض... وما إلى ذلك مما لم يرد ذكره في الكتاب والسنّة ولا في كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فهم في غنى عن إثباته له أو نفيه عنه. فالسلف كرهوا هذا الكلام المحدث لمجرد كونه اصطلاحي وفيه قول على الله سبحانه وتعالى بلا علم.

كذلك لم يهتم المشبهة والمجسمة، وهم غلاة الصفاتية الذين تطرفوا في إثبات الصفات الخبرية على نحو كيفي حسي، بتقسيم وتصنيف الصفات إلى أنواع حسب مفهومها ومدلولاتها. وغالباً ما يكون مرد ذلك لكونهم من العوام الذين لم يكن لهم نصيب نم العلوم العقلية، فانصب اهتمامهم على المعنى الظاهري لآيات وأحاديث الصفات.

أما فرق الصفاتية من متكلمي أهل السنّة والجماعة كالكلابية، أتباع عبد ا بن سعيد الكلاّبي (ت 240هـ)[302]، فقد جاء تقسيمهم للصفات الإلهية مضطرباً. إذ أثبتوا ثلاثة وعشرين صفة إلهية باعتبارها صفات ذات أزلية وذلك حسب قول إمامهم ابن كُلاّب: "إن ا سبحانه لم يزل عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً عزيزاً جليلاً كبيراً عظيماً جواداً متكبراً واحداً أحداً صمداً فرداً باقياً أولاً سيداً مالكاً رباً رحماناً مريداً كارهاً محباً راضياً ساخطاً موالياً معادياً قائلاً متكلماً، بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وعزة وجلال وعظمة وكبرياء وكرم وجود وبقاء وإلهية ورحمة وإرادة وكراهة وحب وبغض ورضي وسخط وولاية وعداوة وكلام، وإن ذلك من صفات الذات"[303].

---

(302) أبو مد عبد ا بن سعيد بن كلاّب (بضم الكاف وتشديد اللام) القطان البصري، كان إمام أهل السنة عصره واشتغل بعلم الكلام ونـاظر ا عتزلة وألّف كتاباً الرد عليهم. تو سنة 240هـ.
أنظر تر ته عند: أ العباس أ د بن مد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، قيق: مد الدين عبد ا ميد، بـ وت، دار الثقافة، 1971م، ج3، ص286.

(303) أبو ا سن الأشعري، مقالات الإسلامي ، ج2، ص225.

يلاحـ ـظ في تصنيف ابن كلاّب لتلك الصفات باعتبارها صـفات ذاتيـة أنـه يخالف التعريف المشهور للصفات الذاتية بأنها الصفات التي يوصف بهـا ا سـبحانه وتعالى ولا يوصف بضدها.

ويبدو أن الشهرستاني قد لاحـ ـظ تخليط ابن كُلاّب في تصنيفه لتلك الـصفات الثلاثة والعشرين باعتبارها صفات ذات، الأمر الذي جعله يصفه بأنه من السلف، لأنه لا يفرق بين صفات الذات وصفات الفعل مثلهم(304). إلا أن حكم الشهرستاني ذلـك لـيس صحيحاً بكاملـ ـه. فابن كلاّب مثل رجال السلف في عدم تفريقه بين صـفات الـذات وصفات الفعل إلا أن منهجـ ـه يختلف تماماً عن منهج السلف لأنه اشتغل بعلم الكـلام وناظر المعتزلة على طريقة عقلية وألّف كتاباً في الرد عليهم كما ذكر ابـن خلّكـان (ت 681هـ) في ترجمته له. لذلك عـ ـده أهل السنّة وإماماً لهم في عصره كما يؤكد تـاج الدين السبكي (ت 771هـ) (305).

كـ ـذلك وقع خلاف بين أكبر مدرستين وبالأحرى فرقتين من فرق أهـل الـسنّة والجماعة حـ ـول عدد الصفـ ـات الذاتية. وهو الخـ ـلاف بين الأشاعرة أتباع أبي الحسن الأشعـ ـري (ت 224هـ) والماتريدية أتباع أبي منـصور الماتريـدي (ت 333هـ)، (306) الذين اتفقوا مع الأشاعرة في إثبات سبع صفات ذاتية أزلية من القـدرة والإرادة والحياة والعلم والسمع والبصر والكلام، واختلفوا معهم فـي إضـافة صـفات أخرى. إلى تلك السبع كصفة "التكوين" التي أضافها الماتريدية باعتبارها صفة ذات بينما عدها الأشاعرة من صفات الأفعال.(307)

---

(304) الشهرستا ، اية الإقدام علم الكلام، ص181.

(305) تاج الدين عبد الوهاب السبكي، طبقات الشافعية الكـ ى، قيق: عبد الفتاح ا لو و مود الطناحي، القاهرة، طبع عيسى ا ا ، 1383هـ، ج2، ص51.

(306) مد بن مد بن مود ا عروف بأ منصور ا اتريدي. ولد اتريد وهي لة بسمرقند فيما وراء النهر. تلقى علوم الفقه ا نفي والكلام علـى نصر بن البلخي ا تو سنة 268هـ. أقام كلامه العقائد على ا أثور عن أ حنيفة. كان معاصراً لأ ا سن الأشعري وموافقاً للمعتزلة ضرورة معرفة ا تعا بالعقل و الفهم نفيهم للصفات الإ ية. له كتباً كثـ ة منها تأويل القرآن، وكتاب التوحيد... تو سنة 333هـ. أنظر تر ته: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج2، ص206.

(307)Koleif, Fathalla, A study on Fakhr AL- Din AL- Razi and his Controversies in Transoxiania, Dar EL- Mashreq, Beyrouth, 1966, P. 90.

هكذا تشعب الخلاف حول الصفات الإلهية في الفكر الإسلامي وتعمق، فتضمن فروعاً متعددة. إذ لم يقف عند الخلاف الأساسي بين الصفاتية والمعطّلة حول إثبات أو نفي الصفات الإلهية الأزلية، بل توسع الخلاف وتفرع بين فرق الصفاتية فيما بينها حول تقسيمات وتصنيفات الصفات الإلهية وعددها، فضلاً عن الخلافات التي نشأت بين الفرق الإسلامية المختلفة حول منهج فهم الصفات الخبرية. بإثباتها على المعنى الظاهر من ألفاظها مما يؤدي إلى التشبيه والتجسيم، أو إثباتها كما جاءت بالنصوص الشرعية والقول بالتنزيه واللا كيف، أم بتأويل ألفاظها وصرفها عن معناها الظاهر إلى معنى يحتمله اللفظ استناداً على الدلائل والقرائن للمعاني الخفية المرادة التي تكمن وراء المعنى الظاهر... بل لم تقف الخلافات في الصفات الإلهية عند تلك الحدود وإنما تفرعت عنها مسائل ومشكلات أخرى كان لها شأنها في تاريخ الفكر الإسلامي كمشكلة الخلاف في القرآن كلام ا "أهو مخلوق أم غير مخلوق"؟ ومشكلة "الرؤية" وإن كان ا سبحانه وتعالى يرى في الدار الآخرة، والتي ترجع في الأصل إلى الاختلاف في تصور ذات ا تعالى وتصور ما يجب أن يكون من نسبة بين الشخص الرأي والموضوع المرئي.

الباب الثالث
منهج التأويل والخلاف في الصفات الإلهية

ويشتمل علي ثلاثة فصول:-

الفصل الأول : مفهوم التأويل والغموض الذي شابه.

الفصل الثاني : التأويل كأداة للغلو والقول بالتشبيه والتجسيم.

الفصل الثالث : التأويل كأداة للتنزيه ونفي الصفات الإلهية.

الباب الثالث

المقدمة:

صراع المذاهب وجدل الأفكار واختلاف مواقف المتكلمين في الصفات الإلهية يرجع في المقام الأول إلى خلافهم في معنى ومدلول لفظة "التأويل"، ولإستخدامهم لمنهج التأويل، بمدلولات مختلفة، في دراسة وفهم النصوص الشرعية الخاصة بالصفات الإلهية. فمنهم من قصد بالتأويل معرفة المرجع والمصير والحقيقة النهائية لمقاصد النص الشرعي، وبعضهم جعله مرادفاً للتفسير والبيان والتوضيح دون الخوض في الكيفيات والحقائق النهائية للصفات التي إشتملت عليها تلك النصوص، وآخرون جعلوه صرفاً للفظ النصي عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله بدليل راجح.

وسنبيّن في هذا الباب أنه لا توجد فرقه من الفرق الكلامية أو مدرسة من المدارس الإسلامية علي اختلافها: الحنابلة والمحدثين، الظاهرية، الحشوية ، المشبهه والمجسمة، الأشعرية، فضلاً عن الشيعه والجهمية والمعتزلة – إلا لجأت إلى التأويل في مسألة الصفات الإلهية وإن تفاوتت في ذلك تفاوتاً كبيراً، لأن منها من وسّع ومنها من ضيّق، ومنها من قرّب في تأويله ومنها من بعّد حتى خرج عن الشرع والفعل.

ويشتمل الباب علي ثلاثة فصول:-

الفصل الأول: مفهوم التأويل والغموض الذي شابه.

الفصل الثاني: التأويل كأداة للغلو والقول بالتشبيه والتجسيم.

الفصل الثالث: التأويل كأداة للتنزيه ونفي الصفات الإلهية.

الفصل الأول

مفهوم التأويل والغموض الذي شابه

الفصل الأول

مفهوم التأويل والغموض الذي شابه

ظاهرة التأويل من الظواهر اللغوية التي لها أهميتها وخطرها في تاريخ الفكر الإسلامي، بل وتاريخ الفكر الديني منذ أن حاول الناس تفهم الكتب السماوية. فكان لهذه الظاهرة، دورها الهام في كل البيئات الدينية علي اختلاف دياناتها، وذلك لارتباطها بالدلالة الأسلوبية ومحاولة التوصل إلى الغاية المقصودة. وفي هذا المنحى يقول (إخوان الصفا)[308] في رسائلهم : "وإعلم أن للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وهي الألفاظ المقروءة والمسموعة، ولها تأويلات خفية باطنة وهي المعاني المفهومة المعقولة".[309]

وقد عنى بعض المعاصرين بدراسة ظاهرة التأويل وارتباطها في الأصل بالفكر الديني ومنهم ستفان كولليني Steffan Collini الذي تناول موضوع الأصول الدينية لنظرية التأويل واختلاط مجالات التأويل الديني والأدبي، وتأثر النقد الحديث في الغرب ببعض الاتجاهات الدينية في التأويل، فأوضح أن التأويل في نظره ليس نتاج النظريات الأدبية في القرن العشرين، بل إن المعارك والخلافات حول إظهار خصائص هذا النشاط تعود إلى تاريخ طويل في الفكر الغربي، تلك المعارك التي نتجت عن المهمة العظيمة لتأسيس كلمة الله. "ويرتبط هذا بمركزية الدين في الثقافة وهي مركزية تحملنا علي الاعتقاد بأنه ربما

([308]) إخوان الصفا: هم اعة فلسفية سريه، تألفت بغداد أواسط القرن الرابع ا جري، وكانوا تمعون سراً ويتباحثون الفلسفة ح صار م فيها مذهب خاص. وأساس مذهبهم، أن الشريعة الإسلامية تدنست با هـالات واختلطـت بالضلالات ولا سبيل لغسلها وتطه ها إلا بالفلسفة لأ ا حاوية للحكمة الاعتقادية، وا صلحة الاجتهادية، وأنـه مـ انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة ا مدية فقد حصل الكمال. وقد دونوا فلسفتهم هذه اثن و سـ رسالة، وها "رسائل إخوان الصفا" وكتموا أ اءهم.أنظر: د. مد لطفي عه، تاريخ فلاسفه الاسلام ، بـ وت، دار ا يل، و.ت، ص 253-254.

(309) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، بـ وت، دار التراث العر 1957م، ج4، ص138.

كانت المساجلات المهمة في القرن العشرين حول التأويل قد انطلقت من فضاء الدين ومنه إلى الأدب."[310]

وحقيقة أن رأي إخوان الصفا ومن بعدهم ستفان كولليني في ارتباط التأويل بالأديان له ما يؤيده في تاريخ الفكر الديني. فمعلوم أن تأويل النصوص الدينية لتتفق مع بعض الآراء الفلسفية ظاهرة تاريخية في التفكير الديني. فالإغريق استخدموا منهج التأويل ليوفّقوا بين ديانة هومر القديمة والأفكار الجديدة التي ظهرت بعدها. إذ كان هومر هو الشخصية البارزة التي حاولت كل طائفة منهم أن تجتذبه إليها وتنسب إليه طريقتها أو مذهبها من خلال التأويل المجازي.[311]

كذلك نجد في الفكر الديني اليهودي بعض الطوائف التي ترفض التشبيه بين الإله والإنسان وتؤمن بوضع مفارقة بين ما يفهم من صفات الله وبين ما يفهم من الصفات التي تضاف للإنسان[312]. فقالت بعض فرق اليهود بالتنزيه كفرقة "اليوعانيه" الذين زعموا أن للتوراة ظاهراً وباطناً، وتنزيلاً وتأويلاً، وقالوا بتأويل النصوص التي يوهم ظاهرها بتشبيه الله سبحانه وتعالى بالإنسان[313]. وفرقة "المقاربة"[314] الذين زعموا أن الله خاطب الأنبياء عليهم السلام بواسطة ملك اختاره، وزعموا أن كل ما في التوراة من وصف الله تعالى فهو خبر عن ذلك الملك. وبناءً علي ذلك ذهبوا إلى نفي وتأويل جميع الصفات التي إثبتتها التوراة لله سبحانه وتعالى في أسفار التوراة الخمسة جميعها (التكوين، الخروج، اللاويين،

---

(310) Steffan Colline, Interpretation and Over Interpretation, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1990, P.3.

(311) أنظر: د. مد يوسف موسى، ب الدين والفلسفة رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، القاهرة، دار ا عـارف، مصر 1959م، ص125.

(312) د. أ د شل ، مقارنة الأديان: اليهودية، القاهرة، مكتبة النهضة ا صرية، الطبعة ا امسة 1978، ص275.

(313) تنسب فرقة اليوذعانية إ يوزعان وقيل كان ا ه "يهوذا". وتذكر الروايات عنه انه كان فيلسوفاً زاهداً ث علي الزهد وتكث الصلاة، وينهي عنه اللحوم والأنبذة، ويزعم أن للتوراة ظاهراً وباطناً وت يلاً وتأويلاً. وخالف بتأويلاتـه عامـة اليهود أقوا م التشبيه. انظر: الشهرستا ، ا لل وا ل، ج1، ص217.

(314) تذكر ا صادر ال اطلعت عليها شيئاً عن مؤسس فرقة ""ا قاربة وأشار الشهرستا إ أن أشهر فلاسفة هذه الفرقة يعرف با هم "بنيام النهاوندي".

العدد، والتثنية)[315]. والتي بها كثير من المتشابهات التي يوحي ظاهرها بالتشبيه والتجسيم ورسم الإله في صورة بشرية.

ثم بعد ذلك نجد أن الديانة المسيحية قد اضطربت عقائدها في الألوهية، لأن أناجيلهم المحرّفة قررت ألوهية المسيح وبنوته للأب، وأن الإله عبارة عن ثلاثة أقانيم وهي تعبِّر عن الأب والابن والروح القدس. وقد بيّن القرآن الكريم موقفه من اضطرابهم في الألوهية بقوله تعالى: (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عمّا يقولون ليمسّنَّ الذين كفروا منهم عذاب أليم) [المائدة: 73].

فلم تقف ديانة النصارى عند الحد الذي كانت عليه علي عصر رسولها عيسى عليه السلام، ولا في دائرة فهم أصحابه وحوارييه لها، شأنها في ذلك شأن كل دين آخر[316]. فبعد نهاية القرن الأول الميلادي ابتدأ فهم المسيحية يتغيّر بتغيّر فهم التعبيرات في مصدرها وهو الإنجيل. وابتدؤا يتساءلون عن بعض التعبيرات حتى تكوّن من تساؤلاتهم ومن إجاباتهم المختلفة ما يعرف بالمسيحية المفلسفة أو اللاهوت[317]. وقاد هذا الاتجاه آباء الكنيسة

([315]) اختلفت آراء علماء ا سلم صحة التوراة ا تداولة وا عت ة عند اليهود فقال قوم: "كلها أو أكثرها مبدلـة مغيـرة، وليست هي التوراة ال أنز ا ا علي موسى عليه السلام". وهذا رأي ابن حزم. بينما ذهب إبن تيميـه إ أن هـذه الأسفار ا مسة هي التوراة إلا أنه قد زيد فيها وغيرت ألفاظ منها. ونوه صاحب تفس ا نار تفس الآية (13) من سورة ا ائدة " رفون الكِلم عن مواضعه ونسوا حظاً ا ذكروا به ..." إ أن قوم التوراة فظوه كله. وأ م رفون الكِلم عن مواضعه وذلك فيما حفظوه.

انظر: ابن حزم، الفصل ا لل والأهواء والنحل، ج1، ص224.

إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج3، ص156.

مد رشيد خورشيد رضا، تفس ا نار للشيخ مد عبده، القاهرة، ا يئة ا ـصرية العامـة للكتـاب 1972م، ج3، ص156.

([316]) كانت ا سيحية أول أمرها لا وض ث ذات ا سبحانه وتعا ، وكان عند عامة ا سيحي أصل متفق عليه هو أن الإ ان منحة لا دخل للعقل فيها، وأن من الدين ما هو فوق الفعل ع يناقض أحكام العقل، وهو مع ذلك ا ب الإ ان به. أنظر: الشيخ مد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم وا دنية، القاهرة، مكتبة ومطبعة مد علي صبيح، سنة 1954م، ص25.

([317]) علم اللاهوت هو العلم الذي يبحث ا وصفاته وعلائقه بالعا والإنسان، ويرادفه علم التوحيد،وعلم الكلام، وعلم الربوبية. انظر: د. يل صليبا، ا عجم الفلسفي، ب وت، دار الكتاب اللبنا 1979، ج2، ص277.

اليونانية الأوائل خاصة كليمان السكندري (ت 217م) Clement of Alexandria، والأب أوريجين (ت254م) Origin[318]. فتم شرح الإنجيل وتأويل نصوصه وبحث مسألة الأقانيم ومحاولة الاستدلال عليها، فقالوا: إن لفظ الله يفسر بالوجود، وربطوا بين الكلمة والعلم، ثم أوجدوا صله بين روح القدس والحياة. وبعد تأوليهم وشرحهم للأقانيم اختلفوا: هل هي في واقع الأمر شئ واحد، أم هي أمور مستقلة؟. وهل العلم والحياة هما عين الوجود .. أم هما شيئان آخران غيره؟. فانقسم المسيحيون إلى طائفتين: اليعاقبة ويرون أن الأقانيم أمور مستقلة. والنساطره يرون أن العلم ليس شيئاً وراء الوجوداً وأن الحياة ليست شيئاً مستقلاً عن الوجود أيضاً[319].

.. فظاهرة التأويل إذن لها أصولها الدينية القديمة كما لها أهميتها في تاريخ الفكر الديني عموماً. ويستطيع المتتبع لجدل الأفكار وصراع الفرق في الفكر الإسلامي، كما في الأديان الأخرى، أن يرجع جزءاً كبيراً من الجدل والخلاف إلى قضية المعنى وظاهرة التأويل للنصوص الدينية. ولهذا ارتبط مفهوم التأويل بالمعارك الكلامية وجرّ المسلمين إلى كثير من الجدل والصراع حتى أن ابن القيّم الجوزيه (ت 751هـ) ردّ إليه ما أصاب المسلمين من فُرقة وخلاف[320]. وأول ما تجدر الإشارة إليه في مبحث التأويل عند الإسلاميين هو أن كلمة "تأويل" قد وردت في القرآن الكريم في ثمانية عشر موضعاً[321].

([318]) Gilson, E. H., A history of Christian Philosophy in the Middle ages, sheed & ward, London, 1955, P. 29.

([319]) الأقنوم: الأصل وا وهر والشخص. والأقانيم الثلاثة عند ا سيحي هي: الأب والابن والـروح القـدس. وقيـل أن الفيلسوف أفلوط (ت 270م) هو أول من أدخل هذا اللفظ اللغة الفلسفية استعمله كتّاب عصره من ا سيحي وأطلقوه علي الأب والابن والروح القدس من جهة كو م جواهر أو أقانيم متميزة عن بعضها البعض. والأقنومي هـو ا وهري. ويطلق عند اللاهوتي علي ا اد الطبيعة الإنسانية بالطبيعة الإ ية، يث تكون الثانية هي ا امل أو ا ـوهر الذي تقوم به الأو .

أنظر: د. يل صليبا، ا عجم الفلسفي، ج1، ص112.

([320]) ابن القيم ا وزيه، أعلام ا وقع عن رب العا ، قيق: مد ي الدين عبد ا ميد، القـاهرة، مطبعـة الـسعادة 1955م، ص251.

([321]) وردت كلمة تأويل حسب ترتيب السور ا صحف الشريف الآيات:- آل عمران: 27، النساء: 59، الأعراف: 52،53، يونس: 37،38،39، يوسف: 6،21،36،44،45،100،101، الإسراء:35، الكهف:8،87.

وكثرت الآراء والخلافات حول كلمة "تأويل" في الآية السابعة من سورة آل عمران، واستغرقت الكثير من الصفحات في كتب التفسير. وهي قوله تعالى: (**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هُنَّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنَّا به كل من عند ربنا وما يتذكر إلا أولوا الألباب**).

فجعل الله لحكمة يعرفها هو وحده القرآن الكريم قسمين من الآيات: آيات محكمة متشابهة. فالآيات المحكمة هي التي أُحكمت بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه. وقد وصفهن الله تعالى بأنهن أم الكتاب يعني بذلك أنهن أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين. ولأنهن معظم الكتاب وموضع فزع أهله عند الحاجة إليه[322].

والآيات المتشابهات هن التي تفتقر إلى نظر وتفسير بصحيح معناها لتعارضها مع آية أخرى أو مع العقل فتختفي دلالتها وتشتبه. فقوله تعالى: "آيات متشابهات أي مشبهات محتملات" [323].

وقد اختلف مفكرو الإسلام من مفسرين ومتكلمين وغيرهم في تحديد الآيات المتشابهات ومدى شرعية تأويلها. فطائفة جعلت "الراسخون في العلم" مستأنفة أي مبتدأ خبر جملة "يقولون آمنا به" وبذلك يكون علم التأويل عند الله وحده. والطائفة الثانية جعلتها معطوفة علي لفظ الجلالة وبذلك يكون للراسخين في العلم الحق في تأويل المتشابه. وهناك بعض المتطرفين كالباطنية لم يقصروا التأويل علي ما يقبل التأويل من النصوص وهو المتشابه فحسب وإنما ذهبوا إلى المحكم من النصوص وأوّلوه ما دام يخالف مذهبهم[324].

([322]) ابن جرير الط ي، جامع البيان تأويل القرآن، ب وت، دار الفكر، 1984م، ج2، ص113.

(323) ابن خلدون، ا قدمة، ص421.

([324]) الباطنية: فرقة كم بأن لكل ظاهر باطناً ولكل ت يل تأويلاً. و م أ اء كثـ ة الأزمنة القد ة وا ديثـة. فيـسمون "الباطنيه" لقو م بالإمام الباطن أي ا ستور، ولقو م بأن للقرآن ظاهراً وباطناً وا راد به باطنه دون ظـاهره. ويـسمون

فذكر أصحاب التواريخ والمقالات عن أولئك الباطنية أنهم قد تأوّلوا القرآن وسنن النبي صلي الله عليه وسلم علي وجوه تؤدي إلى رفع الشريعة. فزعموا أن من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها، وتأوّلوا في ذلك قوله تعالى: (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) [الحجرات: 99] وحملوا اليقين علي معرفة التأويل. كما زعموا أن الجنة نعيم الدنيا، وأن العذاب إنما هو اشتغال أصحاب الشرائع بالصلاة والصيام والحج والجهاد، وأن أهل الشرائع يعبدون إلهاً لا يعرفونه ولا يحصلون منه إلا علي إسم بلا جسم.

إن أهم ما أود التنبيه له في مبحث "مفهوم التأويل" هو الغموض الذي شاب ذلك المفهوم بسبب استخدام علماء اللغة والمفسرين والمتكلمين والفلاسفة كلمه "تأويل" بمعنى ومدلول مختلف.

ويبدو الاختلاف واضحاً في مفهوم التأويل بين علماء ومفكري القرون الأولى للهجرة من جهة ورصفائهم في القرآن الرابع الهجري وما بعده من الجهة الأخرى، ولعل ذلك هو ما جعل ابن تيمية يقول عن التأويل الاصطلاحي، بمعنى صرف اللفظ عما اقتضاه ظاهره إلى معنى آخر، أنه: "إنما ظهر بعد القرون الثلاثة الأولى، فهو علي هذا اصطلاح حادث بل مبتدع لم يقل به أحد من السلف والأئمة المتبوعين. والسبب في شيوع هذا المفهوم هو

"القرامطه" نسبة إ دان قرمط، لقرمطه خطوه أو خطه، وهو أول من دعا الناس إ مذهبهم بـدايات القـرن الثا ا جري. ويسمون "الإ اعيلية" لإثبا م الإمامة لإ اعيل بن جعفر الصادق (ت 148هـ ـ) وكانـت بـدايا م كجماعة سريه أيام خلافة ا أمون. وقد خلط قدماء الباطنيه كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنفوا كتبهم علي ذلـك ا نهاج.

وقد يطلق اسم الباطنيه أيضاً علي بعض ا تصوفة لاهتمامهم بعلم الباطن وتفريقهم بـ علم ا قيقـة (البـاطن) وعلـم الشريعة (الظاهر).

و الأزمنة ا ديثة وا عاصره يطلق اسم الباطنيه علي اعة "البهره" أو الإ اعيلية با ند وزعيمهم أغا خـان، وعلـي اعة "البابيه" أتباع الباب م زا علي مد ا قتول بإيران سنة 1265هـ، و اعة "البهائية" أتباع اء ا م زا حسـ (نائب الباب) ا تو بعكا بالشام سنة 1304هـ. كذلك يطلق البعض اسم الباطنيه علي اعة "ا اسـونيه". وهـذه ا ماعات أو التنظيمات موجودة مناطق متفرقة من أ اء العائم ا ختلفة.

أنظر:

Shorter Encyclopedia of Islam, Batinya (By: Carra devoux), P. 60.

وكذلك: جولد تسيهر، العقيدة والشريعة الإسلام، ص250-262.

كثرة الخوض والكلام في آيات الصفات وآيات القدر، وغيرها من طرف المعتزله وأضرابهم"[325].

ولتوضيح ذلك الاختلاف في مفهوم "التأويل" يحسن أن نعرض أولاً لحياة لفظة "تأويل" منذ أن كانت بمعناها اللغوي الأصلي إلى أن صارت مصطلحاً يجري علي ألسنة المتكلمين والفلاسفة. وتسهيلاً لعملية التصنيف المعرفي يمكن القول بأن مصطلح التأويل في الفكر الإسلامي قد مرّ بمرحلتين:

1.المرحلة الأولى: تميّزت بكون المصطلح حمل فيها علي دلالته اللغوية الأصلية، والتي تنحصر في معنيين هما: المرجع والمصير، والتفسير. ونمثِّل لهذه المرحلة بما ورد في المعاجم اللغوية القديمة في القرون الأولى للهجرة والتي ركزت علي المعنى اللغوي لكلمة "تأويل" بمعنى المرجع والمصير. كما نتناول مفهوم علماء التفسير الأوائل لكلمة "تأويل" واستخدامهم لها بمعنى التفسير والتوضيح.

فالباحث في مادة "آل، يؤوِّل، تأويل" في المعاجم القديمة للّغة العربية مثل: "تهذيب اللغة" لأبي منصور الأزهري (ت 370هـ)، وهو من أئمة اللغة في القرن الرابع الهجري، ومعجم "مقاييس اللغة" لأبي الحسن ابن فارس (ت 395هـ)، وهو أيضاً من أئمة اللغة في القرن الرابع الهجري، يجدهما يركزان علي المعنى اللغوي لكلمة "تأويل" بمعنى العاقبة والمصير والمرجع بمعنى ابتداء الأمر وانتهاؤه[326].

وقد استندت تلك المعاجم القديمة علي تعريفات اللغويين الأوائل لكلمة تأويل: كالخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170هـ)، والأصمعي (ت 213هـ)، وابن الأعرابي (ت 231هـ)، ويعقوب ابن السكيت المكنى بأبي يوسف (ت 246هـ) وغيرهم[327].

([325]) إبن تيميه، موع فتاوي شيخ الإسلام إبن تيميه، ج17، ص401.

([326]) أنظر:أبوا سن أ د بن فارس ، معجم مقاييس اللغة، قيق: عبد السلام هارون، القاهرة، دار إحياء الكتـب العربيـة 1979هـ، ج1، ص158.

([327]) ا ليل والأصمعي وابن الأعرا ويعقوب هم من أشهر اللغوي القدماء عند العرب:-

ا ليل: هو ا ليل بن أ د الفراهيدي، وأصله من الأزد من فراهيد .. كان غاية استخراج مسائل النحو وتـصحيح القياس، وهو أول من استخرج العروض وحصن به أشعار العرب. تو بالبصرة سنة 170هـ.

قال أبو منصور الأزهري في مادة "آل" فيما حكاه عن ابن الأعرابي: "الأول الرجوع وقد آل يؤول أولاً" وحكى عن الأصمعي: "طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث أو الربع أي رجع" .. وفي هذا معنى الانتهاء والمرجع أو المآل والعاقبة(328).

ولم يبتعد أبو الحسن ابن فارس عن هذا المعنى للتأويل إذ قال: "أول الهمزة والواو واللام أصلان، ابتداء الأمر وانتهاؤه" وآل يؤول أي رجع، ومن استعماله في الابتداء قولك: الأوَّل، هو مبتدأ الشيء، ومن استعماله في انتهاء الأمر: الأيِّل، وهو الذكر من الوعول، وسمى أيِّلا لأنه يؤول إلى الجبل، وينتهي إليه ليتحصن به. قال يعقوب: أول الحكم إلى أهله أي أرجعه ورده إليهم. قال الخليل: آل اللبن مؤول أولاً وأؤولاً: خثر .. ومن هذا الباب: تأويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول إليه .. يقال إلى أي شئ مآل هذا الأمر؟ أي مصيره وعقباه. (329).

والملاحظ في المعاني التي ساقها اللغويان (القديمان): أبو منصور الأزهري وأبو الحسن ابن فارس أنها تدور حول معنى واحد للتأويل هو: معنى الرجوع والعاقبة والمآل. وكل تصريفات واشتقاقات الكلمة يظهر فيها هذا المعنى. فابن فارس يرى أن "الأوْل" أصل في الابتداء والانتهاء. ويبدو لنا أن هذين الأصلين: "الابتداء والانتهاء" متقاربان جداً،

أنظر تر نه:- مد بن اسحق بن الند ، الفهرست، القاهرة، ا طبعة التجارية الك ى، د.ت ، ص69-70.

الأصمعي: هو أبو العباس ثعلب الأصمعي، قيل: كان أنشد للشعر وا عا عا اً بالنحو. تو بالبصرة سنة 213هـ.

أنظرتر نه:- ابن الند ، الفهرست، ص88.

ابن الأعرا : هو أبو عبد ا مد بن زياد الأعرا . كان فيما رواه عنه ابن الند ، له لس ضره زهاء مائة إنسان وكان يسأل ويقرأ عليه فيجيب من غ كتاب. أملى علي الناس ما مل علي أ ال، ير أحد الشعر أغزر منه. تو سنة 231هـ.

أنظر تر نه:- ابن الند ، الفهرست، ص108.

يعقوب: هو يعقوب ابن السكيت ويك بأ يوسف، من علماء بغداد. أخذ عن الكوفيـ وكان مؤدباً لولد ا ليفة ا توكل العباسي. وكان أبوه "السكيت" رجلاً صا اً حسن ا عرفة بالعربية. وكان يعقوب عا اً بنحو الكوفيـ وعلم القرآن والشعر، وقد لقي فصحاء الأعراب وأخذ عنهم وحكى كتبه ما عه منهم. تو سنة 246هـ.

أنظر تر نه:- ابن الند ، الفهرست، ص113-114.

(328) أبو منصور مد بن أ د الأزهري، ذيب اللغة، قيق إبراهيم الأبياري، ب وت، دار الكتاب العر 1967م، ج15، ص437.

(329) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج1، ص157-162.

وكأنهما أصل واحد. لأن كل منهما طرف في الأمر، فالأول بدايته، والأخير نهايته، والأمر الواحد موصول بين نقطتي البداية والنهاية، لأن الأول ينتهي إلى الأخير، وبالتالي يكون الأخير متصلاً بالأول بالضرورة. فالابتداء والانتهاء يلتقيان علي هذا الأساس، ويدلان علي المرجع (البداية) والانتهاء (العاقبة والمصير).

فأساس المعنى اللغوي للكلمة "تأويل" كما جاء في المعاجم القديمة إذن هو: الرّد والرجوع والعود والحمل ويتم بذلك تحديد العاقبة والمآل والغاية والنهاية. وبذلك يكون تأويل الكلام هو رده إلى معانيه وإرجاعها إلى أصلها الذي تحمل عليه وتنتهي إليه.

فالأصل أن يكون للكلام الصادق True Statement حقيقة مراده منه ومآل عملي ينتهي إليه وإلا كان كذباً False Statement لا رصيد له من الحقيقة. وهذه النهاية التي لابد أن يؤدي ويرجع إليها الكلام الصادق هي عين المقصود به.

فمثلاً إذا كان الكلام طلباً أو أمراً فقد يتطلب فعل شئ، وقد يتضمن تركه. فتأويل ذلك الطلب أو الأمر هو تحقيق المقصود منه بالفعل أو الترك، وبهذا يكون إرجاع الكلام إلى غايته المراده بتنفيذ المطلوب منه. وتتأيد صحة هذا الفهم لمعنى كلمة "تأويل" مما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا) [النساء: 59]، وبما أن التأويل هو رد الكلام (إذا كان طلباً أو أمراً) إلى الغاية المراده منه، علماً أو فعلاً. فإن الآية (59) من سورة النساء تُقدِّم لنا الميزان والمرجع الذي نرجع إليه ونرد إليه الأمور المختلف أو المتنازع فيها. ذلك التنازع يزال بالمرجع الذي يرجعون إليه، وهو الجهة التي تؤول الأمر وتوضح حقيقته ونهايته فيكون رد التنازع إلى كتاب الله وسنة رسوله لكونه أحسن رد وأفضل مآل ومرجع وحل لذلك الخلاف.

وإذا كان الكلام خبراً، كانت حقيقته وغايته المراده منه هي وقوعه وحدوثه فعلاً وفق ما ورد في الكلام. ويكون تأويل هذا الخبر هو تحقق وقوعه في عالم الواقع، وصدق انطباق هذا الوقوع علي مضمون ذلك الكلام. وذلك مثل تأويل الرؤيا المنامية لسيدنا يوسف عليه

السلام وهو صغير بسجود الكواكب له وقصتها معروفة: (إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين) [يوسف: 4] فلم يفهم يوسف عليه السلام عن مغزى رؤياه شيئاً لصغر سنه، ولكن والده يعقوب عليه السلام علم مغزى الرؤيا وإشارتها إلى مستقبل إيماني زاهر ليوسف وذلك بتوضيحه لابنه في قوله تعالى: (كذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك وعلي آل يعقوب كما أتمها علي أبويك من قبل إبراهيم واسحق إن ربك عليم حكيم) [يوسف: 6].

لقد استشف يعقوب النبي عليه السلام، من الرؤيا التي أراها الله لابنه الصغير، أنها دالة علي تخصيص الله ليوسف بعلم تعبير الرؤى، وتأويل الأحاديث.

والمراد بالأحاديث في قوله تعالى: (ويعلمك تأويل الأحاديث) الرؤى التي يراها الراءون في منامهم(330). والرؤى بخلاف الأحلام التي يحلم بها النائمون، لأن الأحلام قد لا تكون صادقة، فقد تكون أضغاث أحلام قائمة علي الكوابيس والهلوسات، أما الرؤى فهي إشارات من الله، لها إيحاءات ودلالات، ولها أبعاد واقعية حقيقية(331). وسميت هذه الرؤى "أحاديث" لأنها في معنى الحدوث والوقوع – وهي ما يحدّث: كون الشيء بعد أن لم يكن، عرضاً كان ذلك أو جوهراً .. ويقال لكل ما قرب عهده مُحدّث، فعلاً أو مقالاً .. والحديث: كل كلام يبلغُ الإنسان ويصلُ إليه، من جهة السمع أو الوحي في يقظته أو منامه .. ومعنى قوله: (وعلمتني من تأويل الأحاديث) [يوسف: 12] ما يحَّدث به الإنسان في نومه(332). فهذه الأحاديث "الأخبار" المنامية تحتاج إلى تأويل. وذلك ببيان صورتها الحسية في عالم الواقع. وبهذا الفهم يكون تأويل الرؤيا: رد صورتها الخبرية المنامية إلى حقيقتها المادية

---

(330) الإمام جلال الدين ا لى، تفسـ ا لالا ، ص193.

(331) د. صلاح عبد الفتح ا الدي، التفسـ والتأويل القرآن، بـ وت، دار النفـائيس للنـشر والتوزيـع، الطبعـة الأو 1996م، ص48.

(332) أبو القاسم ا سـ بن ـمد ا فضل ا شهور بالراغب الأصفها ، ا فردات غريب القرآن، قيـق: ـمـد سـيد كيلا ، القاهرة، مطبعة البا ا ا سنة 1961م، ص222-223.

الواقعية وذكر مآلها ومصيرها بمعنى ذكر ما سيحدث لصاحبها في المستقبل. ويكون وقوع تلك الأحداث المستقبلية بالفعل هو تأويل لها، أو هو رد عملي للرؤيا من صورتها المنامية إلى غايتها ومنتهاها ومآلها المادي العملي. فسجد بالفعل ليوسف عليه السلام أبواه "الشمس والقمر في الرؤيا" واخوته الأحد عشر " الكواكب في الرؤيا " وذلك عندما شغل أعلى منصب بمصر "عزيز مصر" بعد عشرات السنين وأتى إليه اخوته وأباه فتم بذلك تأويل رؤيا يوسف عليه السلام. لذلك أعلن يوسف لأبيه عندما سجدوا له فعلاً. قال تعالى: (ورفع أبويه علي العرش وخروا له سجداً وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا) [يوسف: 100].

فقول يوسف عليه السلام: "هذا تأويل رؤياي" فيه بيان مآل العاقبة والمصير والنهاية للرؤيا التي رآها قبل عشرات السنين، وقد تم تأويلها عندما تحققت صورتها المادية "قد جعلها ربي حقا". فذلك هو التأويل وبالأحرى الصورة النهائية لذلك الخبري النظري. فالتأويل هنا بمثابة التحقق Verification للفكرة النظرية.

... أما عن المعنى الثاني لكلمة "تأويل" فبعضهم يحمل الكلمة علي معنى التفسير والبيان Interpretation فيجعل التأويل مرادفاً لمعنى التفسير أي بمعنى كشف وبيان الشيء وإيضاحه لأن تفسير الكلام في اللغة هو: "بيان معناه وإظهاره وتوضيحه وكشف المراد عن اللفظ المشكل"[333]. لذلك نجد أبا عبيدة معمر المثنى (ت 210هـ)، وهو من علماء التفسير في النصف الأخير من القرن الثاني الهجري[334]، يذكر أن التفسير والتأويل بمعنى واحد[335].

([333]) ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص55.

([334]) أبو عبيدة معمر ا ثن التيمي من تيم قريش. كان يرى رأي ا وارج وإذا قرأ القرآن قرأه نظراً. وكان غليظ اللثغة واـه علم الإسلام وا اهلية. وكان ديوان العرب بيته. ومن أصحابه الأصمعي وأ يوسف. له كتب منها كتـاب ـاز القرآن، وكتاب غريب القرآن، وكتاب معا القرآن، وكتاب إعراب القرآن. تو سنة 210هـ.
أنظر تر ته:- ابن الند ، الفهرست، ص85-86.

([335]) جلال الدين السيوطي، الإتقان علوم القرآن، قيق: مد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مكتبة دار التـراث، الطبعـة الثالثة سنة 1985م، ج2، ص173.

وكذلك جعل ابن جرير الطبري (ت 310هـ)، وهو إمام المفسرين جميعاً وتفسيره هو المرجع لكل ناظر في القرآن أو مفسِّر له، التفسير من مرادفات التأويل حيث قال: "وأما معنى التأويل في كتاب العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير"[336].

والمطّلع علي تفسير الطبري "جامع البيان" يجد أنه يستعمل كلمة "تأويل" في معنى التفسير والبيان، إذ يقول: تأويل الآية كذا، ثم يشرع في تفسيرها، وقال أهل التأويل كذا، ثم يحكي أقوال المفسرين من السلف. فالطبري له فهم واضح للتفسير والتأويل، حيث اعتبرهما مصطلحين بمعنى واحد، فكأنهما مترادفان يدلان علي شرح آيات القرآن وبيان معانيها والكشف عن موضوعاتها. ويبدو أن الطبري قد رأي في التأويل باعتباره "الإرجاع والعاقبة" معنى التفسير، أي إرجاع الألفاظ والعبارات إلى معانيها المقصودة، أو الوصول باللفظ إلى معناه المراد. ولهذا سمى تفسيره "جامع البيان عن تأويل آي القرآن".

ولعل هذا الفهم للتأويل، بمعنى التفسير والعلم بمعاني القرآن، هو المقصود مما روى عن ابن عباس ومجاهد في فهمهما للآية السابعة من سورة آل عمران من القول يكون العلم بالمتشابه حاصلاً عند الله والراسخين في العلم[337]. فالقول بأن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه يقصد به هنا تفسير الكلام وبيان معناه. فيكون بذلك التأويل والتفسير مترادفين. ومنه دعاء الرسول صلي الله عليه وسلم لابن عباس "اللهم فقه في الدين وعلّمه التأويل"[338].

وقد روى عن ابن عباس أن الراسخين معطوف علي اسم الله عز وجل وأنهم داخلون في علم المتشابه، وأنهم مع علمهم به يقولون آمنا به واحتج قائلو هذا القول بأن الله سبحانه

---

(336) الط ي، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج3، ص184.

([337]) أنظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان علوم القرآن، ج2، ص4.

([338]) روى الإمام أ د بن حنبل مسنده عن ابن عباس رضي ا عنهما قال: إن رسول ا صلي ا عليه وسلم كـان بيت ميمونة، فوضعت له وضوءاً من الليل. فقالت ميمونة: يا رسول ا : وضع لك هذا عبد ا بن عباس، فقال عليـه الصلاة والسلام: اللهم فقهه الدين، وعلمه التأويل.

أنظر: أ د بن حنبل الشيبا ، مسند الإمام أ د بن حنبل، قيق: شعيب الأرناءووط وآخرين، ب وت: مؤسسة الرسالة سنة 1987م، ج5، حديث رقم 3032، ص159.

وتعالى مدحهم بالرسوخ في العلم، فكيف يمدحهم وهم جُهال!. وقرأ مجاهد الآية السابعة من سورة آل عمران وقال أنا ممن يعلم تأويله[339]. وأشار ابن تيمية إلى أن هذا الوجه من التأويل هو الذي قصده ابن قتيبة (ت 276هـ) وأمثاله ممن يقولون أن الراسخين في العلم يعلمون التأويل ومرادهم به التفسير[340].

ويمكنني القول بأن جعل التأويل بمعنى التفسير له سند عند الصحابة الذين لم يكف أحد منهم عن تفسير شئ من القرآن. فابن مسعود الصحابي الجليل يقول عن نفسه: ما من آية في كتاب الله إلا أنا أعلم في ماذا أُنزلت وماذا عُنىَ بها[341]. والتابعون أيضاً لم يتوقف أحد منهم عن تفسير آية من القرآن، وكذلك السلف – كما يقول الطبري ومن بعده ابن تيميه [342] – لم يكفوا عن تفسير شئ من الآيات باعتبار أنها من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله. ومما يدل علي ذلك قول أبي عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن: عثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود وغيرهم أنهم كانوا إذا تعلّموا من النبي صلي الله عليه وسلم عشر آيات لم يجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً[343].

وأما المتشابه الذي لا يدرك أحد حقيقته فهو ما اختص الله بعمله مثل ما وصف به ذاته وحقيقة الجنة والنار وغيرها من المسائل الغيبية. فالعلماء يعلمون ذلك إجمالاً وهم منزّهون عن أن يجهلوا جميعاً مراد الله بكلامه. وإن جاز أن يشتبه علي بعض الناس المراد بسبب دقة معنى الآية أو غرابة اللفظ أو اشتباه المعنى بغيره، أو لعدم تدبره التام في المعنى، أو لقيام شبهة في نفسه تصده عن الحق.

([339]) فخر الدين الرازي، التفسـ الكبـ ، ج7، ص190.

وكذلك أنظر:القرط ، تفسـ القرط "ا امع لأحكام القرآن"، ج4، ص17-18.

([340]) إبن تيميه، درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص381-382.

(341) إبن تيميه: موع فتاوي شيخ الإسلام إبن تيميه، ج17، ص 395.

([342]) الط ي، جامع البيان، ج3، ص 172-179.

([343]) إبن تيميه، موع فتاوي شيخ الإسلام إبن تيميه، ج17، ص395-396.

فالتأويل بمعنى الانتهاء إلى حقيقة الأخبار الغيبية وإرجاعها إلى عاقبتها ومآلها بمعنى صورتها التفصيلية الواقعية النهائية غير ممكن. وهو مقصور علي الله سبحانه وتعالى.

وبناءً علي هذا الفهم فإن تأويل الآيات القرآنية التي تتحدث عن صفات الله وعن بعض أفعاله سبحانه وتعالى: كيد الله، ووجه الله، ومعية الله، وعن استواء الله علي عرشه، وعن علوه سبحانه وتعالى، هذه الآيات لها تفسير وفهم، ولها تأويل وتحديد والراسخون في العلم يفهمونها ويفسرونها ويعرفون معنى اليد والوجه والاستواء والعلو .. ويسندونها لله تعالى كما أخبر بذلك. لكنهم عاجزون عن بيان حقيقة اتصاف الله تعالى بها، وتحديد كيفية وجودها عند الله سبحانه، ولهذا لا يخوضون في تحديد كيفية استواء الله علي عرشه، وكيفية علوه عن خلقه، وكيفية يده ووجهه ونفسه ومعيّته سبحانه وتعالى. إن فهمهم لمعاني هذه الآيات ومعرفة ما تخبر عنه من أفعال وصفات قد تحقق، لكنه لا يلزم منه إمكانية تأويلها وتحديدها وتكييفها!.

وبعبارة أخرى نقول أن العجز عن تأويل الآيات القرآنية التي تتحدث عن أمور غيبية وعدم القدرة علي تحديد الصورة التفصيلية الواقعية النهائية التي تؤول لها تلك الآيات لا يعني عدم فهمها وعدم تفسيرها وعدم معرفة معانيها. فالله سبحانه وتعالى لم يخاطبنا في القرآن بما لا نفهم معناه. لكن فهم معاني الآيات شئ وتأويلها بمعنى معرفة مآلها وعاقبتها الواقعية النهائية شئ آخر.

فالعلم بالمعاني لا يلزم منه بالضرورة القدرة علي التأويل وتحديد كيفية وصورة المآل. لذلك عندما يقف الراسخون في العلم أمام آية تتحدث عن مسألة غيبية، فإنهم يفسرونها ويبينون معانيها، ويقولون: هذا تفسيرها وبيانها، أما تأويلها بتحديد كيفيتها النهائية وبيان مآل وكيفية تكون وتقع فعلاً فهذا خاص بالله سبحانه وتعالى، ولعل هذا ما يشير إليه قوله تعالى: (بل كذبوا بما ليم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله) [يونس: 39]. والله عز وجل يقول: (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين) [السجدة: 17]. وجاء في الحديث القدسي: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر علي قلب

بشر" ولهذا قيل: "ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء". فقد أخبر المولى عز وجل أن في الجنة خمراً ولبناً وعسلاً، ونحن نعلم أن حقيقة هذه الأشياء ليست مماثلة لحقيقة ما نراه منها في الدنيا بل بينهما تباين عظيم مع وجود نوع من التشابه في الأسماء فقط، إذ أن هناك خاصية لتلك الحقائق في ذاتها ولا سبيل لنا إلى إدراكها في الدنيا لعدم وجود نظيرها عندنا. فمعرفة كيفية هذه الحقائق علي ما هي عليه هي تأويل ما أخبر الله عز وجل به في القرآن، وهذا هو التأويل الذي اختص الله سبحانه وتعالى بعلمه ولم يحط أحداً من المخلوقين بعلمه.

فخلاصة القول في معنى كلمة "تأويل" في المرحلة الأولى أن له دلالة يغلب عليها معنى العاقبة والمصير والمآل، كما كان لها أيضاً معنى التفسير والبيان والتوضيح. وكلا المعنين لا يبعد عن المعنى اللغوي لكلمة تأويل.

2. **المرحلة الثانية:** تميزت بكون لفظ "التأويل" حُمل فيها علي دلالته الاصطلاحية الحادثة والتي تنحصر في: "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله، لدليل يصيرّه راجحاً"[(1)].

وتبعاً لهذا التعريف الواضح للتأويل بمعناه الاصطلاحي، يمكننا القول أن الأصل في فهم النصوص الشرعية هو إبقاء النصوص علي ظواهرها، دلالة علي معانيها الأصلية كما وضعت في اللغة. والتأويل الصحيح المقبول لابد أن يكون فيه صرف المعنى اللغوي الأصلي بدليل راجح وإلا لقال كل من شاء ما شاء، وأبطل كل زائغ أدلة الشرع الواضحة بلا برهان، متذرعاً بعنوان التأويل. لأن الأصل في الكلام الحقيقة ولا يعدل عنها إلى المجاز إلا لقرينة أو دليل. ولابد أن يكون الدليل الذي صرف المعنى عن الظاهر راجحاً، فأما دليل مرجوح أو مساوٍ فهو مردود.

فالتأويل إذن يكون مقبولاً إذا دل عليه دليل صحيح من اللغة أو من الشرع أو من الفعل، وإلا كان مردوداً مهما يكن قائله.

([1]) مد بن علي بن مد الشوكا ، إرشاد الفحول، ب وت، دار الفكر سنة 1982، ص176.

أما عن مجال التأويل فإنه يمكن أن يدخل في الفقه والفروع كما يدخل في العقائد وأصول الدين وصفات الباري عز وجل خاصة، وفي ذلك اتجاهات أو مذاهب ثلاثة، ذكر الإمام الشوكاني (ت 1255هـ) في "إرشاد الفحول" خلاصة وافية لها نشير إليها هنا:

الأول: أن لا يدخل التأويل فيها، بل تجري آيات الصفات علي ظاهرها ولا يؤول شئ منها. وهذا قول المشبِّهة الرافضين للتأويل.

الثاني: أن لها تأويلاً، وهو مآلها وحقيقتها وكيفيتها النهائية، ولكنا نمسك عنه، مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل، لقوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله) [آل عمران: 7]، وهذا قول السلف. وهو طريق السلامة والنجاة من الزيغ والضلال. ولسان حال أصحابه هو: كفى بالسلف قدوة لمن أراد الاقتداء، وأسوة لمن أراد التأسي.

الثالث: أنها مؤولة، وتقول بهذا طوائف الكلاميين من الجهميه والمعتزلة، كما يقول به متأخرو أهل السنة والجماعة كإمام الحرمين الجويني والغزالي وفخر الدين الرازي وغيرهم(2).

ونبّه الشوكاني أن الأول من تلك الاتجاهات أو المذاهب باطل، والآخران منقولان عن الصحابة، لصحة الروايات عن نقل المذهب الثالث عن علي بن أبي طالب وابن مسعود وابن عباس وأم سلمة. وذكر الشوكاني عن إمام الحرمين الجويني والغزالي والرازي ما يفيد عودتهم إلى مذهب السلف ثم قال: "وهؤلاء الثلاثة هم الذين وسّعوا دائرة التأويل، وطوّلوا ذيوله، وقد رجعوا آخراً إلى مذهب السلف كما عرفت، فالله الحمد كما هو أهل له"(3).

وامتداداً لتصنيفات الشوكاني تلك يمكننا إطلاق حكم عام بأنه لا توجد مدرسة من المدارس الإسلامية في الكلام أو الفقه أو التصوف إلا لجأت إلى التأويل، وإن تفاوتت في

---

(2) أنظر: الشوكا ، إرشاد الفحول، ص180-183.

(3) الشوكا ، ا رجع السابق، ص182.

ذلك تفاوتاً كثيراً، منها من وسّع، ومنها من ضيّق، ومنها من قرّب في تأويله، ومنها من بعّد حتى خرج عن العقل والشرع.

والمهم أن التأويل بأحد معانيه الثلاثة لابد منه، فقد يوجبه العقل، وقد يوجبه الشرع، وقد توجبه اللغة.

وأكثر ما يلجأ العلماء للتأويل – كما يقول الشيخ القرضاوي – لتنسجم النصوص بعضها مع بعض، ولا يضرب بعضها بعضاً[4]. ومن هنا أوّلوا قوله عليه الصلاة والسلام: "لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض"[5]. وقوله: "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"[6]، بأن المراد بالكفر هنا: الكفر الأصغر، كفر النعمة، أو كفر المعصية، لا الكفر الأكبر المخرج من الملة، وإنما سمى كفراً، لما فيه من التشبه بكفار الجاهلية الذين كانوا يقاتلون بعضهم بعضاً، ويضرب بعضهم وجوه بعض. وسبب هذا التأويل: أن القرآن أثبت الإيمان للمقتتلين من المسلمين، وأبقى عليهم وصف الأخوة الإيمانية وأوجب الصلح بينهم فقال: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾ .. إلى أن قال: ﴿إنما المؤمنون اخوة فأصلحوا بين أخويكم﴾ [الحجرات: 9-10]. وإنما أوّل العلماء ذلك، لأن ثمة نصوصاً أخرى وافرة، دلت علي إيمان أهل المعصية، وأن مرتكب المعصية – ولو كانت كبيرة – لم يخرج من دائرة الإيمان. وذلك مثل النصوص التي بينت أن من مات علي "لا إله إلا الله" دخل الجنة[7]. وكذلك لو كان بالزنى وشرب الخمر والسرقة يكفر المسلم ويخرج من الإيمان لكانت عقوبته الردّة، وهي عقوبة واحدة، فلا معنى لأن يعاقب الزاني والشارب بالجلد، والسارق بالقطع.

---

(4) أنظر: د. يوسف القرضاوي، "من اذير التفسـ : سوء التأويل"، إسلامية ا عرفـة، العـدد الثـامن، أبريـل 1997م، ص114.

([5]) متفق عليه عن ابن عمر.

([6]) متفق عليه عن ابن مسعود.

([7]) متفق عليه عن أ ذر.

... أعود فأقول بصدد تناول المعنى الثالث للتأويل وهو: "التأويل الاصطلاحي" واستخدامه في مبحث التوحيد والصفات الإلهية. أنني أميل إلى الاعتقاد بأن ذلك النوع من التأويل القائم علي "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله بدليل يصيّره راجحاً" قد استحدث بواسطة المعتزلة وأسلافهم من الجهميه لأنهم من أوائل المستخدمين له في بحث موضوعات العقائد ومسالة الصفات الإلهية علي وجه الخصوص. ويبدو أنهم لم يقولوا بذلك التعريف الواضح للتأويل الاصطلاحي لتبلوّره وظهوره بصيغته المعروفة بعد زمن ظهورهم الأول، فاكتفوا باستخدام مفهوم التأويل "كمنهج" لصرف المعنى الحسى الظاهر في الصفات الإلهية الخبرية كالوجه واليد والاستواء وغيرها بغرض تنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة المخلوقين. وربما قال بعضهم بذلك التعريف للتأويل الاصطلاحي إلا أن مؤرخو الفرق الإسلامية الأوائل لم ينسبوا إليهم استحداث ذلك المعنى الاصطلاحي للتأويل ربما بسبب إتلاف وفقدان مصنّفات الجهميه والمعتزلة منذ خلافة المتوكل في عام 234هـ. لذلك فإن إبن تيميه لم يبعد عن الصواب في قوله عن التأويل الاصطلاحي بمعنى صرف اللفظ عما اقتضاه ظاهره إلى معنى آخر، أنه: "إنما ظهر بعد القرون الثلاثة الأولى، فهو علي هذا اصطلاح حادث بل متبدع لم يقل به أحد من السلف والأئمة المتبوعين. والسبب في شيوع هذا المفهوم هو كثرة الخوض والكلام في آيات الصفات وآيات القدر، وغيرها من طرف المعتزلة وأضرابهم"[8].

وبالرغم من الغموض الذي شاب نشأة التأويل الاصطلاحي وعدم تحديد أول من قاموا باستحداثه فإنه أصبح منهجاً يستخدمه الكثيرون من مفكري الإسلامي في القرنين الرابع والخامس من الهجرة وما بعدهما .. وحتى الإمام ابن حزم الظاهري (ت 456هـ)، أشد الناس تمسكاً بالظاهر وأبعدهم عن التأويل، تبعاً للمدرسة الظاهرية التي آمن بها، وعاش حياته محامياً عنها، ومع هذا تجده يُعرِّف التأويل الاصطلاحي ويتحفظ بشدة في استخدامه إلا أنه ومع ذلك يستخدمه في بعض الأحيان حين لا يجد منه بُدّاً.

([8]) إبن تيميه، موع فتاوي شيخ الإسلام، ج17، ص401.

يقول ابن حزم: "التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صحّ ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان ناقله بخلاف ذلك أُطرح ولم يلتفت إليه"[9].

ونلاحظ في تعريف ابن حزم تشدده في طرح قبول التأويل إلى حد إنكاره إذا لم تحقق شروط معينة في التأويل وفي المؤوِّل معاً. وتلك هي صبغة المذهب الظاهري الذي ينتمي إليه، والذي حارب التأويل عندما أساءت الفِرق الاعتقادية استخدامه.

فمنهج ابن حزم في فهم المنقول هو الأخذ بظاهره، وقد طبّق ذلك في كلامه عن الصفات الإلهية وغير ذلك من شئون العقيدة. ولم يعتمد علي العقل إلا في إثبات الرسالة والألوهية، فإذا ثبت ذلك فما أمامه سوي المنقول والأخذ بظاهره.

فهو يرفض التأويل بصفة عامة، ولا يقبله إلا في النطاق الضيّق الذي أبانه في تعريفه المذكور، مؤكداً أن "دين الله ظاهر لا باطن فيه .. وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه .. وكل من ادعى للديانة سراً وباطناً، فهي دعاوى ومخارق .. وما كان عند الرسول عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعي الناس كلهم إليه"[10].

ولا يرى ابن حزم داعياً لتأويل الألفاظ الموهمة بالتشبيه علي غير ظاهرها من أمثال قوله تعالى: (يد الله فوق أيديهم) [الفتح: 10]، أو (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) [الرحمن: 47]، أو (واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا) [الطور: 48] .. وغيرها. فهو يرفض ما فعله البعض مثلاً حينما قال: إن المراد باليد القوة والسلطان، والمراد بالوجه الذات العليّة، والمراد بالاستواء علي العرش الاستيلاء الكامل علي كل ما في هذا الوجود. فيذهب ابن حزم إلى أن كل تلك الألفاظ الموهمة بالتشبيه هي مجاز ظاهر يفهمه كل عربي، دون حاجة إلى أدنى تأويل. فوجه الله مثلاً ليس غير الله تعالى، بدليل قوله عز وجل حاكياً عمن رضيَ عنهم من الصالحين: (إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكورا)

---

(9) علي بن أ د بن حزم الظاهري، الإحكام أصول الأحكام، القاهرة، مطبعة ا ا ي 1945هـ، ج1، ص42.

(10) ابن حزم، الفصل ا لمل والأهواء والنحل، ج2، ص111.

[الإنسان:9]، وهم لا يقصدون بذلك غير الله. وقوله أيضاً: (أينما تولوا فثم وجه الله) [البقرة: 115]، ومعناه: فثم الله تعالى بعمله وقبوله لمن توجه إليه.

وأما يد الله، فإن ابن حزم لا يرى داعياً لتفسيرها بالنعمة – كما فعلت المعتزلة – "لأنها دعوى بلا برهان"(11). بل هو يقرر أن يد الله تعالى هي الله عز وجل لا شئ غيره. ودليله علي ذلك أن الله تعالى يقول عن الدخول بالجارية بسبب ملكيتها: (وما ملكت أيمانكم) [النساء: 3]، والمراد بطبيعة الحال "وما ملكتم" وما فهم أحد أن المراد ملكية اليد اليمنى دون سواها.

فابن حزم يرفض تأويل الألفاظ الموهمة للتشبيه، وينادي بضرورة حمل الآيات القرآنية علي ظاهرها، ما لم يمنع حملها علي ظاهرها نص آخر أو إجماع أو ضرورة حس. فآيات الصفات الموهمة بالتشبيه، والتي اختلفت حولها الفرق الكلامية الإسلامية هي عنده مجازات مشهورة تعد كأنها حقائق لغوية، لها مكانها من البلاغة، ومراعاة مقتضى الحال(12).

وهنا لنا وقفة مع ابن حزم في رفضه للتأويل وقوله ما بالمجاوزات المشهورة التي تعد كأنها حقائق لغوية لنبينّ أنه قد استخدم التأويل بالفعل مع إيهامه برفضه:

فمعلوم أن موقف ابن حزم الأساسي من مسألة "الصفات الإلهية" هو إنكاره لشرعية إطلاق لفظ "الصفات" كما سبق توضيح ذلك والرد عليه(13). وأضاف ابن حزم إلى موقفه الأساسي ذلك موقفاً فرعياً آخر، مستفيداً من غموض مفهوم التأويل، وهو: زعمه عدم وجود داع لتأويل الألفاظ الموهمة بالتشبيه من أمثال "اليد" و"الوجه". فيقول أن "يد الله" هي الله عز وجل ولا شئ غيره، و"وجه الله" ليس غير الله، وأن تلك الألفاظ هي عبارات مجازية مشهورة.

---

(11) ابن حزم، ا رجع السابق، ج2، ص167.

(12) مد أبو زهره، ابن حزم، حياته وعصره وآراؤه الفقهية، القاهرة، دار الفكر العر 1954م، ص224

(13) أنظر الصفحات ( ) من هذا البحث.

فكأن ابن حزم هنا يريد نفي ألفاظ "اليد" و"الوجه" لله سبحانه وتعالى ويصرفها إلى المجاز بحجة أن ذلك الصرف لا يعد تأويلاً ! والحقيقة أن ابن حزم هنا يستخدم التأويل بمعناه الاصطلاحي لأن مؤدي قوله فيه نقل للفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة وإلى معنى آخر. وفي حكمنا هذا مدعاة للتساؤل: هل هناك فرق بين المجاز اللغوي والتأويل بمعناه الاصطلاحي – أي بمعنى نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر ببرهان سمعي أو عقلي ؟.

وفي الإجابة علي ذلك نقول: أن جمهور اللغويين والبلاغيين دأبوا علي تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز. فالحقيقة عندهم هي استعمال اللفظ في ما وضع له، والمجاز هو استعماله في غير ما وضع له علي نحو يجوز في اللغة ويسوغ. وبالتالي يكون المجاز هو ما يجوز في اللغة ويسوغ وهو مشتق من الجواز. والمتقدِّمون فيمن تكلموا بلفظ المجاز: قصدوا به جواز استعمال اللفظ لهذا المعنى لأنه يقبل ولأنه ليس خارجاً عن مدلولاته. وهذا ما يطلق عليه التوسع في اللغة. فمتى ما وُجد معنى مشابه ومقارب للمعنى الأول، أو مجاور أو ملازم له، ساغ إطلاق نفس اللفظ علي المعنى الثاني[14].

أما التوسع في إطلاق المجاز واعتباره تجاوز اللفظ عما وضع له من معنى إلى معنى آخر لوجود علاقة إما مشابهة أو سببية .. أو غيرها فإن المجاز عندئذٍ يكون مقابلاً لحقيقة مدلول اللفظ، وهذا ما دفع بعضهم لاعتبار المجاز هو ما صحَّ نفيه، بخلاف الحقيقة فهي لا يصح نفيها[15].

ونلاحظ هنا الفرق بين المدلولين: مدلول اللفظ في ما وضع له وهو المدلول الظاهر الحقيقي، ومدلول اللفظ المجازي الواسع الذي يتجاوز فيه اللفظ ما وضع له من معنى إلى

([14]) د. طاهر سليمان وده، دراسة ا ع عند الأصولي ، الإسكندرية، الدار ا امعية للطباعـة والنـشر والتوزيـع سـنة 1984م، ص108-109.

([15]) د. طاهر سليمان وده، ا رجع السابق، ص112.

معنى آخر لوجود علاقة أو مبرر. وهذا يجعل المدلول الواسع للمجاز هو أقرب إلى التأويل لوجود التقارب الواضح بينهما.

ويبدو لي أن ظهور المعنى الاصطلاحي للتأويل بمعنى صرف الكلام عن الظاهر الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل سمعي أو عقلي يقترن به، له علاقة مع ظهور التوسع في إطلاق المجاز. فكلاهما "التأويل والمجاز" يراد به ما يخالف ظاهر اللفظ ومعناه الحقيقي. وبهذا المعنى يكون المجاز قريباً جداً من التأويل، بل هو طريق من طرق التأويل، مما جعل الإمام الغزالي يقول: "ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"[16].

وعلي هذا فإن المجاز يساعد التأويل إلى حد كبير، إذ يقدَّم له الوجه الدلالي الثاني للألفاظ، لأن التأويل يتم بصرف اللفظ عن معناه الظاهر الحقيقي إلى معناه المجازي بحثاً وراء القصد.

ومعلوم أن الأساليب العربية أحياناً يقصد بها غير ظاهرها كقول العرب في المدح: قاتله الله ما أشعره. فهم يقولون ذلك ولا يريدون وقوعه. فالفهم إذن يتم بالبحث عن قصد الخطاب وليس بالوقوف علي المعنى الظاهر للكلمات مما يثير في المُتلقّي إن كان سامعاً للكلام أو قارئاً له أن يتأمل ويتروّى ويتأنّى في الفهم لاستقصاء واستشراف ما وراء الكلمات التي تلقاها من مضامين ومعاني.

وهذا هو ما أكّده ابن خلدون، في مبحثه عن العجمه وتحصيل العلوم من أهل اللسان العربي، بقوله: "اللغات إنما هي ترجمان عما في الضمائر من المعاني، يؤديها بعض إلى بعض بالمشافهة والتعلم وممارسة البحث في العلوم لتحصيل ملكتها بطول المران علي ذلك .. ولابد من اقتناص تلك المعاني من ألفاظها من معرفة دلالتها اللغوية عليها وجودة الملكة

---

(16) أبو حامد الغزا ، ا ستصفي من علم الاصول، القاهرة، ا طبعة الأم ية ببولاق سنة 1322هـ، ج1، ص387.

للناظر فيها. وإلا فيعتاص عليه اقتناصها، زيادة علي ما يكون في مباحثها الذهنية من الاعتياص."[17]

فاللغة تستخدم لإظهار الفكر والمقاصد. وقد يكون ذلك بالتصريح أو التلميح، فيصبح الخطاب في حاجة إلى نظر فاحص متأنٍ، يتوقف فهمه إلى حد كبير علي السامع وممارسته في البحث والتحصيل والمران علي ذلك. بل ومن خصائص اللغة أيضاً كما يقول بعض اللغويين الغربيين المعاصرين: أنها قادرة علي إخفاء الفكر كما أشارت لذلك د. ميري دوجلاس Mary Douglas بقولها: "إن اللغة قادرة علي أن تخفي حقيقة الفكر وراء ألفاظها، ما كما تُخفي الملابس جسد الإنسان وراء أشكالها"[18].

فالمجاز والتأويل في تناولها للقرائن والدلالات يرتبطان لكونهما يتجاوزان اللفظ عما وضع له من معنى ظاهر حقيقي إلى معنى آخر لوجود علاقة مشابهة أو مبرر وبالأحرى مسوِّغ بحثاً وراء القصد أو المعنى المراد.

وبذلك فإن المجاز والتأويل يشكلان خطراً علي النصوص، إذ يمّيعان ظاهر النصوص ويقلّصان من دلالة الظاهر في الاحتجاج. وإذا كان هناك فرق بينهما فهو في مجال استخدام كل واحد منهما. فالتأويل غالباً ما يستعمل في النصوص الدينية، كما أشار إخوان الصفا وستفان كولليني علي نحو ما أوضحنا في بداية هذا الفصل، والمجاز في النصوص الأدبية بيد أن دراسة النص الديني لا تتم بمعزل عن الدراسة الأدبية، لذلك قلما تخلو من الشواهد الأدبية التي يستعان بها في الفهم والتوضيح. كما أن النص في حد ذاته نص لغوي متميّز بخصائص أدبية وفنية جعلت المهتمين بدراسة اللغة وآدابها يعملون علي الكشف عن هذه الخصائص، خاصة وأن القرآن الكريم نص معجز.

إن ما قصدت أن أخلص إليه من إظهار التقارب بين المجاز والتأويل بمعناه الاصطلاحي هو: أن ابن حزم قد استفاد من غموض مفهوم التأويل فزعم أن صرفه للمعنى

([17]) ابن خلدون، ا قدمة، ص512.

([18]) Mary Douglas, Rules and Meaning, London, Fontana, 1973, P.31.

الظاهر للألفاظ "يد الله" و"وجه الله" سبحانه وتعالى وقوله أنها هي الله عز وجل ولا شئ غيره ليس تأويلاً وإنما هي مجازات مشهورة. وزعمه هذا ليس صحيحاً. فهو لم يبتعد كثيراً عن المتكلمين الذين أوّلوا الصفات الخبرية.

وتتأيد صحة حكمي هذا من أن ابن حزم نفسه قد اضطر إلى استخدام التأويل بمعناه الاصطلاحي صراحة وذلك في كتابه المحلّى حينما ذكر حديث: "سيحان وجيحان"، والنيل والفرات، كل من أنهار الجنة". وحديث: "ما بين بيتي ومنبري روضه من رياض الجنة". وهما حديثان صحيحان متفق عليهما.

فقال ابن حزم: "هذان الحديثان ليس علي ما يظنه أهل الجهل من أن الروضة مقتطعة من الجنة ! وأن هذه الأنهار مهبطة من الجنة !. هذا باطل وكذب"[19]. ثم ذكر أن معنى كون الروضة من الجنة إنما هو لفضلها، وأن الصلاة فيها تؤدي إلى الجنة، وأن تلك الأنهار "سيحان وجيحان والنيل والفرات" لبركتها أضيفت إلى الجنة، كما نقول في اليوم الطيب: هذا من أيام الجنة، وكما قيل في الضأن: "أنها من دواب الجنة". وكما قال عليه السلام: "الجنة تحت ظلال السيوف" ومثل ذلك حديث: "الحجر الأسود من الجنة" .. ثم حمل ابن حزم بشدة علي من حملوا هذه الأخبار علي ظاهرها، قائلاً: "صحّ البرهان من القرآن، ومن ضرورة الحس، علي أنها ليست علي ظاهرها"[20].

وهكذا وصل التأويل إلى المدرسة الظاهرية، التي تتمسك بظواهر النصوص إلى حد الجمود في بعض الأحيان، ولكنها أوّلت حين لم تجد من التأويل بُدّاً، وإن حاولت الاستفادة من الخلط بين مفهوم التأويل والمجاز. مما يجعلني أخالف كثيراً من الدارسين المعاصرين للفكر الإسلامي وذلك بتأكيد حقيقة أنه لا توجد مدرسة من المدارس الإسلامية الكبرى (الحنابله، الظاهريه، الأشعريه، فضلاً عن الشيعه والجهميه والمعتزله) إلا لجأت

([19]) علي بن أ د بن حزم الظاهري، ا لى بالآثار شرح ا لي بالاختصار، قيق: أ د مد شاكر وآخرون، القـاهرة، مطبعة السعادة 19348م، ج7، مسألة 919، ص330.

([20]) ابن حزم الظاهري، ا رجع السابق، ج7، مسألة 919، ص331.

إلى التأويل، وإن تفاوتت في ذلك تفاوتاً كثيراً، لأن منها من وسّع ومنها من ضيّق، ومنها من قرَّب في تأويله ومنها من بعَّد، حتى خرج عن الشرع والعقل كما سنرى.

فالحنابله استخدموا التأويل. أقول هذا بالرغم من أنه من المشهور، في كتب التفسير والكلام والتاريخ الإسلامي، وكذلك في الدراسات العربية والأجنبية الحديثة التي إطلعت عليها في موضوعات العقائد، ومسألة الصفات الإلهية خاصة، أن المدرسة الحنبلية من أشد المدارس رفضاً وحرباً علي التأويل، وخصوصاً في جانب العقيدة. إذ يرون في فتح ذلك الباب ذريعة إلى الضلال والفساد، ودخول الزنادقة والباطنيه وكل عدو للإسلام من خلاله. إلا أنهم ومع هذا اضطروا أن يطرقوا باب التأويل في بعض النصوص.

وقد حكى الإمام الغزالي في كتابه "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" أن الإمام أحمد بن حنبل، وهو أبعد الناس عن التأويل، لجأ إليه في بعض الأحاديث الخاصة بالصفات الخبرية، كما نقل إليه ذلك بعض الحنابلة المعاصرين له في بغداد[21]. وهذه الأحاديث هي: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض"[22]. "القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن"[23]، "إني لأجد نفس الرحمن من جهة اليمن"[24].

وقد علّق ابن تيمية، رفضاً لمقالة لجوء الإمام أحمد بن حنبل للتأويل، علي حكاية الإمام الغزالي هذه فرماها بالبطلان، وقال إنها كذب علي الإمام أحمد، ولا يعرف عنه ذلك، وناقل ذلك للغزالي مجهول، لا يعرف علمه بما قال ولا صدقه فيما قال[25].

ومع هذا سئل إبن تيميه – الرافض للتأويل بمعناه الاصطلاحي – في فتاوىه عن الحديثين الأول والثالث فقال: "أما الحديث الأول، فقد روى عن النبي صلي الله عليه وسلم

([21]) أبو حامد الغزا ، فيصل التفرقة ب الإسلام والزندقة، قيق: د. سليمان دنيا، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأو 1961م، ص41-42.

([22]) رواه ا اكم ا ستدرك، حديث رقم(2771).

([23]) رواه مسلم صحيحه، باب القدر، حديث رقم(2654).

([24]) رواه أ د ا سند، ج2، ص541.

([25]) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلامي، ج6، ص395.

بإسناد لا يثبت. والمشهور إنما هو عن ابن عباس، قال: الحجز الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبّله، فكأنما صافح الله وقبّل يمينه"[26].

ومن تدبّر اللفظ المنقول تبيّن له أنه لا إشكال فيه إلا علي من لم يتدبره. فإنه قال: "يمين الله في الأرض" فقيّده بقوله: "في الأرض" ولم يُطلق فيقول: "يمين الله". وحكم اللفظ المقيد يخالف حكم اللفظ المُطلق.

ثم قال: "فمن صافحه وقبّله فكأنما صافح الله وقبّل يمينه". ومعلوم أن المُشبَّه غير المشبَّه به. وهذا صريح في أن المصافح لم يصافح يمين الله أصلاً، ولكنه شُبِّه بمن يصافح الله، كما هو معلوم عند كل عاقل. ولكن بيّن أن الله تعالى كما جعل للناس بيتاً يطوفون به، جعل لهم ما يستلمونه، ليكون ذلك بمنزلة تقبيل يد العظماء، فإن ذلك تقريب للمقبِّل وتكريم له، كما جرت العادة[27].

وأما الحديث الثاني: "إني لأجد نفس الرحمن من جهة اليمين". فقوله "من جهة اليمن"، يبيّن مقصود الحديث، فإنه ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالى، حتى يظن ذلك، ولكن منها جاء الذين "يحبهم ويحبونه" الذين قال فيهم: (من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) [المائدة: 54].

وقد روى أنه لما نزلت هذه الآية سئل الرسول صلي الله عليه وسلم عن هؤلاء، فذكر أنهم قوم أبي موسى الأشعري. وجاءت الأحاديث الصحيحة: "أتاكم أهل اليمن، أرق قلوباً، وألين أفئدة. الإيمان يمان، والحكمة يمانية"، وهؤلاء هم الذين قاتلوا أهل الردّة، وفتحوا الأمصار، فيهم نفّس الرحمن عن المؤمنين الكربات[28].

ولا شك عندي أن من يتأمل كلام ابن تيمية، بموضوعية، يجد في توجيهه للحديثين قدراً من التأويل الاصطلاحي الذي يرفضه كما رفض حكاية الغزالي عن استخدامه بواسطة

---

(26) إبن تيميه، ا رجع السابق، ج6، ص396.

(27) إبن تيميه، ا رجع السابق، ج6، ص397.

(28) إبن تيميه، ا رجع السابق، ج6، ص398.

الإمام أحمد بن حنبل. فما ذكره ابن تيمية من لفظه "في الأرض" في الحديث الأول، أو لفظه "من جهة اليمن" في الحديث الثاني، هو ما يسميه البلاغيون "القرينه" في المجاز، والتي تدل علي أن اللفظ أُريد به غير ما وضع له في الأصل. ولا شك أن هذا التأويل قريب وصحيح ومقبول.

كذلك فإنني أجد شيئاً من الشّدة والتعصب في رفض ابن تيمية لمقالة الغزالي بشأن لجوء الإمام أحمد بن حنبل للتأويل. لأن المتأمِّل في كتاب: الرد علي الزنادقة الجهميه المنسوب للإمام أحمد بن حنبل يجده، في بعض الأحيان، يلجأ إلى التأويل مباشرة. وقد فعل ذلك في رده علي الجهميه عندما قام بتأويل "نصوص المعيه" حتى لا يقع في التشبيه والتجسيم. ومن تلك النصوص قوله تعالى: (وهو معكم أينما كنتم) [الحديد: 4]. فخصّ ذلك بالعلم. وفي قوله تعالى: (لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى) [طه:46] يقول ابن حنبل: "أي في الدفع عنكما." وفي قوله تعالى: (فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم) [محمد: 35]. يقول ابن حنبل: "في النصر لكم علي عدوكم"[29].

والواضح من تلك النصوص أن الإمام أحمد بن حنبل قد أوّل الألفاظ التي لو التزم بظاهرها لأدت إلى إثبات المكانية والحركة لله سبحانه وتعالى. وهكذا يصبح التأويل ضرورياً عنده عندما يكون اللفظ الظاهر غير مناسباً.

وأنا أرجِّح رأي السلف بترك الخوض في لجج التأويل مع تأكيد التنزيه فيما يتعلق بشئون الألوهية وعالم الغيب، فهو المنهج الأسلم إلا ما أوجبته ضرورة الشرع أو العقل أو الحس في إطار ما تحتمله الألفاظ.

وبناءً علي ذلك يجب رفض التأويل الذي انحرف بسبب إدعاء بعض السابقين بأن القرآن نص لغوي وحسب، وأن المدخل اللغوي كافٍ لتفسيره واستخلاص معانيه.

---

(29) أ د بن حنبل، كتاب الرد علي الزنادقة وا هميه، حققه ونشره: د. علي سامي النشار وعمار الطال كتاب "عقائد السلف"، الإسكندرية، منشأة ا عارف سنة 1971، ص97.

فأصبحت الفرق الكلامية والأحزاب السياسية تعتمد علي النص الشرعي اعتماداً كبيراً، تجادل حوله، وتجعل منه طريقاً يسهِّل عليها تبرير مذهبها وإقناع الآخرين به. وأن هذه هي التعاليم الحقة للدين في نظرهم. وقد وصف المستشرق جولد تسيهر اختلاف مواقف المتكلمين الإسلاميين، بالرغم من استنادهم علي النص الشرعي المنزل، بقوله:

"كذلك يصدّق علي القرآن ما قاله الإنجيل العالم اللاهوتي بيتر فيرنفلس Peter Wernefles : أن كل امرئٍ يطلب عقائده في هذا الكتاب المقدس، وكل امرئ يجد منه علي وجه الخصوص ما يطلبه"[30].

وبالرغم من خطورة رأي جولد تسهير، لعدم وجود وجه شبه للمقارنة بين القرآن والأناجيل، ولتجاهله للفارق الأساسي بأن للإسلام مرجعية موضوعية تتمثل في القرآن والحديث النبوي علي خلاف الأناجيل المشكوك في تأويلها بل وفي صحتها – إلا أن بعض الآراء العدميه[31] التي ظهرت في التراث الإسلامي القديم قد أوجدت مرتكزاً لذلك المستشرق أقام عليه حكمه الذي اشتمل علي اتهام وتعميم خطير.

ومن تلك الآراء العدميه التي ظهرت في التراث الإسلامي ما رواه ابن قتيبة (ت 276هـ) عن القاضي عبيد الله بن الحسن، وكان قد ولى قضاء البصرة وكان من أهل القياس والنظر، أنه كان يقول: "إن القرآن يدل علي الاختلاف. فالقول بالقدر صحيح، وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح، وله أصل في الكتاب. ومن قال بهذا فهو مصيب - ومن قال بهذا فهو مصيب. لأن الآية الواحدة ربما دلّت علي وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين".

([30]) جولد تسيهر، مذاهب التفسـ الإسلامي، تر ة: د. عبد ا ليم النجار، القاهرة، مكتبة ا ا ي 1955م، ص3.

([31]) العدميه الفلسفية Nihilism هي أقرب للريبة Scepticism ال ا عرفة، لكو ا تتميز بإنكار وجود كل شئ – دون التفكـ قدرة العقل علي الوصول إ ا قيقة – باعتبار أن القضية العدميه هي الـ مو ا دال علي عدم شئ من شأنه أن يكون للشيء. وكذلك تقارب العدميه مفهوم الفوضوية Anarchism ال السياسة لكو ا ضد النظـام والترتيب،ولعل الفارق الأساسي بـ العدميه والفوضوية أن الأخـ ة مذهب سياسي يدعو إ إلغاء رقابة الدولة وا بناء العلاقات الإنسانية علي أساس ا رية الفردية.

أنظر: د. يل صليبا، ا عجم الفلسفي، ج2، ص66، 168.

وسُئل عبيد الله يوماً عن أهل القدر وأهل الإجبار، فقال: كل مصيب، هؤلاء قوم عظّموا الله، وهؤلاء قوم نزّهوا الله .. قال: وكذلك القول في الأسماء، فكل من سمى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سمّاه كافراً فقد أصاب. ومن قال: هو فاسق، ليس بمؤمن ولا كافر، فقد أصاب. ومن قال كافر وليس بمشرك، فقد أصاب. ومن قال: هو كافر مشرك، فقد أصاب، لأن القرآن قد دل علي كل هذه المعاني[32].

وملاحظتي حول هذا الاتجاه في فهم النصوص الشرعية أنه يقوم في الأساس علي فكرة الاستقلال الدلالي للنص اللغوي، مما يرسخ مبدأ الحرية في التأويل. فيصبح من السهل الادعاء بأن القرآن الكريم نص لغوي وحسب، وأن المدخل اللغوي كافٍ لتفسيره واستخلاص معانيه. وبالتالي يتم تحطيم المرجع "قصد الشارع" الذي تحاكم علي أساسه التأويلات وتقام مقامه مرجعيات متعددة بتعدد الذوات المؤوِّلة. فكل فرد يختار لنفسه ما هو صالح وما هو غير صالح.

ومن المهم أيضاً أن نشير إلى أن هذا الاتجاه، القائل بفكرة الاستقلال الدلالي للنصوص، والذي لا يهتم بقصد كاتب النص وبالتالي يعطي الأهمية الكبرى للتأويل بحجة قبول النص لكل التأويلات، ليس فقط المتقاربة بل وحتى المتناقضة منها – هذا الاتجاه قد ظهر أيضاً في الفلسفة المعاصرة في النصف الثاني من القرن العشرين. وهو ما يُعرف باتجاه التأويلية Hermeuneutics وأبرز ممثل له الفيلسوف الألماني غادامير Gadamar الذي بدأ بالسؤال الذي أثاره كانط Kant من قبل:كيف يمكن أن يكون الفهم ممكناً ؟. فرفض غادامير موقف الموضوعيين، وقال بأنه ليس هناك حقيقة قائمة في الخارج مستقلة عن رؤية الإنسان تنتظر أن يكشف عنها بطريقة علمية معينة، وأننا لا يمكن أن نعرف قصد كاتب النص علي سبيل التعيين، ولا معرفة الماضي كما كان. فالمعنى الذي نبحث عنه ليس

---

(32) عبد ا   بن مسلم بن قتيبة، تأويل تلف ا ديث، صححه وضبطه: مد زهري النجار، ب وت، دار ا يـل 1973م، ص44-45.

مطابقاً لقصد الكاتب ولا قابعاً في النص ينتظر الكشف عنه، ولكنه نتيجة حوار بين النص ومفسره. ولا يمكن أن يدعي أحد أن فهمه للنص هو الفهم الصحيح الوحيد له[33].

وواضح أن هذا الاتجاه يسوق إلى القول بأن "مدلول النص من صنع المفسِّر" مما يؤدي إلى فوضى في مجال القضاء وتفسيره القوانين والنصوص الشرعية إذ أنه لا يمكن معرفة قصد المشرِّع بطريقة موضوعية[34]. وهذه هي الفوضى والعدميه التي ذهب إليها عبيد الله بن الحسن في القرن الثاني الهجري، عندما زعم أن القول بالإجبار صحيح وأن القول بالقدر صحيح، وأن من سمى الزاني مؤمناً أو كافراً أو منافقاً أو فاسقاً أو كافراً مشركاً فقد أصاب لأن القرآن قد دلّ علي كل هذه المعاني !.

وقد تنبهّ الإمام الغزالي (ت 505هـ) ومن بعده ابن رشد (ت 595هـ) إلى خطورة فهم النصوص الشرعية بناءً علي فكرة الاستقلال الدلالي للنص اللغوي وفتح الباب لحرية التأويل. مما جعلهما يقدِّمان تعريفات هامة للتأويل تزيل غموض مفهومه مع تحديد ضوابط له.

فمعلوم أن كلاهما "الغزالي وابن رشد" كان فقيهاً وفيلسوفاً، ويظهر عندهما التعمق الفلسفي في تناول مفهوم التأويل، كما تظهر عندهما الموازنة بين الآراء بالنقل والعقل، ولذلك اهتما بوضع قوانين وضوابط للتأويل إحساساً منهما بالأهمية المعرفية لمسألة التأويل ويعتبر ما قدماه في ذلك من أهم ما جاء به الفكر الفلسفي القديم والحديث في ذلك الميدان.

---

(33) Cambridge Dictionary of Philosophy, ed. by: Robert Audi, Cambridge: Cambridge University Press,1966, P279.

وكذلك أنظر:- د. عبد ا حسن زروق "مناهج الدراسات الفلسفية الفكر الغر "، إسلامية ا عرفـ ـة، العـ ـدد14، 1998م، ص62.

(34)و در الإشارة إ أنه بالنسبة للقضاء وتفسر القوان فإن الواقع هو وجود خلاف مستمر ب ا ام والقانوني حول مدلول نصوص القوان وتطبيقا ا. ودرءاً للفوضى فإن نظام التقاضي نفسه تكم إ جهة عليا يسود تفس ها وفهمها ويقبل به رغم الاختلاف حوله. كما يوجد النظام قانون لتفسر القوان وكذلك تقدير ا يعرف بالسوابق القضائية.

يقول الغزالي: "التأويل عبارة عن احتمال يعضِّده دليل، يصير به أغلب الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"[35].

ومن هنا فإن الغزالي لا يرى بأساً في تأويل نصوص القرآن والسُّنة متى كان هذا التأويل ضرورياً لدفع المعنى الظاهر، عندما لا يتماشى هذا المعنى الظاهري أو يناقض مع حقائق الدين ومقاصد الشرع، أو لمنافاته لجلال الله وتوحيده وتنزيهه عن المثيل والشبيه.

وحتى لا ينحرف التأويل بسبب المعنى الشخصي Individual Meaning والأوهام والميول الشخصية Subjectivism والبعد عن الموضوعية فيذهب الناس مذاهباً ضالة وتظهر الآراء العدميه التي تؤكد قبول النص لكل التأويلات، ليس فقط المتقاربة بل وحتي المتناقضة منها – لأجل تلك الأسباب وضع الغزالي رسالة أطلق عليها اسم "قانون التأويل". وقد تناول فيها اتجاهات الفرق التي استخدمت التأويل وعملت في ميدانه: ما بين ممسك بالنقل ومتطرف فيه، وبين متجه إلى العقل مغالٍ فيه، ومتوسط جامع بينهما[36].

وقد قسّم الغزالي هذه الاتجاهات الثلاث إلى خمس فرق:-

الأولى: فريق التزم الظاهر، وهؤلاء هم القانعون بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع، وصدّقوا بما جاء به النقل تفصيلاً. وإذا تعرضوا لشيء من التناقض في ظاهر المنقول وأحسوا بأنه لابد من التأويل امتنعوا. وهذا فريق قصد السلامة، وبَعُد عن خطر التأويل والبحث.

الثانية: فريق التزم بالمعقول ولم يكترث بالنقل، فإن سمعوا في الشرع ما يوافقهم قبلوه، وإن سمعوا ما يخالف عقولهم حملوا الشيء علي خلاف ما هو عليه، فكل ما لم يوافق عقولهم حملوه هذا الحمل. وهؤلاء غلوا في المعقول حتى كفروا.

([35]) أبو حامد الغزا ، ا ستصفي علم الأصول، ج1، ص387 – وكذلك أنظرصحة ( ) من هذا الفصل.

([36]) أبو حامد الغزا ، قانون التأويل، قيق: مد زاهد الكوثري، القاهرة، مطبعة الأنوار 1940م، ص6-19.

الثالثة: من جعل المعقول أصلاً، وضعفت عنايتهم بالمنقول فما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وأنكروه، وكذبوا راويه، إلا ما يتواتر عندهم كالقرآن، أو ما يقرب تأويله من ألفاظ، وما شق عليهم تأويله جحدوه،ولم يقبلوه حذراً من الإبعاد في التأويل. وقد يكون في هذا الاتجاه خطر في رد الأحاديث الصحيحة المنقولة عن الثقات الذين بهم وصول الشرع إلينا.

الرابعة: فريق جعل المنقول هو الأصل، ولم يغوصوا في المعقول، فظهر لهم التصادم بين المنقول والظواهر في بعض أطراف المعقولات، فلم يدركوا المحالات العقلية، لأن هذه المحالات لا تدرك إلا بدقيق النظر.

الخامسة: الاتجاه المتوسط الذي يجمع بين البحث عن المعقول والمنقول، ويجعل كلاً منهما أصلاً مهمّاً، وهو اتجاه ينكر تعارض العقل والشرع، ومن كذّب العقل فقد كذّب الشرع. والغزالي يشير إلى أن هؤلاء هم الفرقة المحقة[37].

وهكذا يحدد الغزالي اتجاهات التأويل مبيناً فيها المحق وغير المحق، ثم ينتهي إلى تقديم القواعد والوصايا التالية[38]:-

1- ألا يلجأ إلى التأويل إلا من كان أهلاً له، عالماً فذاً من الراسخين في العلم ومن أولى الألباب.
2- التزام النص الصريح وعدم تجاوزه إطلاقاً.
3- من المواضيع مما لا ينال بالتأويل، فيجب الامتناع عنه فيها، والتوقف عن إصدار فتوى فيها.
4- وقد يضطر صاحب التأويل أن يأتي بتأويلات بعيدة عن أذهان العامة، علي ألا يناقض ذلك الشرع الصريح.

([37]) الغزا ، ا رجع السابق، ص19.

([38]) أنظر: د. زكريا بش إمام، ات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، ا رطوم، الدار السودانية للكتب 1998م، ص300-301.

5- ألا يكذب برهان العقل القاطع أبداً، فإن الشرع إنما عرف بالعقل القاطع، فلو كذب برهان العقل القاطع لم تعمر حجج الشرع، فلا يمكن مناقضة العقل الصحيح.

6- ألا يطمع متعلم في الإطلاع علي جميع الأمور، فإن ذلك في غير مطمع، لأن للعلم الإنساني حدود كقوله تعالي: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ [الإسراء: 85].

7- أن يكف عن التأويل ويلجأ إلى التفويض عن تكافؤ الأدلة وتعارض الاحتمالات، لأن الحكم علي مراد الله سبحانه وتعالى بالظن والتخمين خطير، فالتوقف عن التأويل أسلم في هذه الحالة.

ومن المواضيع التي يرى فيها الغزالي التوقف عن التأويل والالتجاء إلى التفويض مسائل: العرش والكرسي والسماوات السبع، حوض النبي وموضعه في الجنة، والبرزخ: حقيقته وموضعه ومن هم أصحابه.

ونلاحظ في الضوابط التي وضعها الغزالي للتأويل أنها تحد من مبدأ الحرية فيه، وتعين كثيراً في فهم النص الديني. فإذا لم نستطع باتباعها تحديد أحسن التأويلات وأكثرها ملاءمة فإننا نستطيع علي الأقل معرفة وتعيين التأويلات الخاطئة، وبذلك يصبح فهم النص الديني ممكناً.

كذلك فإن تحديد الغزالي لمجال التأويل ومنعه لاستخدام ذلك النهج في ما لا ينال به، وقوله بالتزام النص الصريح وعدم تجاوزه إطلاقاً مع التفويض في المسائل الغيبية – ذلك الموقف فيه رفض لتحكيم العقل في الدين والتزام فيما نصح الدين بعدم الخوض في حقيقته وكيفيته، كالذات الإلهية وصفاتها، لأن ذلك غيب والبحث فيه غير مطلوب في العقيدة. فالغيب أعز وأمنع من أن يصل إلى معرفته العقل البشري بمقاييسه وموازينه. والغيب يؤمن به الإنسان دون تصور له، اللهم إلا إذا شبّهه بشيء رآه أو سمعه أو حسَّ به علي وجه العموم. والإنسان هكذا خُلق: إنه لا يمكنه أن يتصور إلا ما شاهده أو أحسه بإحدى حواسه. ومن هنا كانت حتمية الإلزام بما ورد في النص الإلهي في مسائل الغيب.

وهذا الالتزام لا يؤوّل ولا يترجم إلى تصور معين، وإنما يقال: آمنا به علي مراد الله سبحانه. فإذا قال الله سبحانه: العرش، والكرسي، والسماوات السبع، والبرزخ، والحوض المورود وموضعه في الجنة. فإن الموقف الحتمي أن نقول: آمنا به علي مراد الله، ولا شئ غير ذلك، وكل تأويل لذلك هو انحراف عن الصراط المستقيم.

أما أبو الوليد ابن رشد فقد كان تناوله لمسألة التأويل بمثابة نموذج لدراسة ظاهرة التأويل في البيئة الفلسفية. فهو مثال لفلاسفة الإسلام الذين يعتبرون التأويل وسيلة تمكنهم من إبعاد التناقض الذي يبدو بين ظواهر النصوص الشرعية وبين الحقائق اليقينية التي تأتي ثمرةً للبرهان العقلي. يقول ابن رشد: "ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل علي قانون التأويل العربي"[39].

وهذا يعني أنه كان يرى أن التأويل لا يستعمل إلا عندما يخالف ظاهر الشريعة العقل. فيوجِّه النص الشرعي مستخدماً في ذلك التأويل حتى لا يختلف مع العقل. أما إذا كان النص ظاهراً في معناه واضحاً في مقصده لا يتعارض مع العقل فلا تأويل عندئذٍ.

ويعترف ابن رشد بخطورة التأويل وخلافات الفرق الإسلامية حول مفهومه وما نتج عن ذلك من فرقه وخلافه بينهم بسبب استخداماتهم له. فقال في وصف ذلك: "ومن قبل التأويل .. نشأت فرق الإسلام حتى كفّر بعضهم بعضاً، وبدّع بعضهم بعضاً"[40].

لذلك اهتم ابن رشد بتوضيح مفهوم التأويل درءاً للغموض والتخليط في فهمه واستخدامه، ووضع أصول له، ثم بيّن حدود استخدامه: متي يجب ومتى يمتنع. فعرّف التأويل بأنه "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة اللسان العربي في التجوّز"[41].

(39) أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: د. محمد عماره، القاهرة، دار المعارف سنة 1972م، ص47.
(40) ابن رشد، المرجع السابق، ص62.
(41) ابن رشد، المرجع السابق، ص26.

ونلاحظ في هذا التعريف أنه يتفق جزئياً مع تعريف الغزالي للتأويل، وذلك في ربط التأويل بالمجاز باعتبار أن كلاهما يراد به ما يخالف ظاهر النص ومعناه الحقيقي. إلا أنه يزيد عن تعريف الغزالي في إشارته الواضحة إلى ضرورة قيام التأويل علي المعرفة الواسعة باللغة العربية، وهو ما عبّر عنه ابن رشد "بعادة لسان العرب في التجوز" وبها يقصد أحكام اللغة العربية في البلاغة والبيان من مجاز وتشبيه واستعارة.

فابن رشد يشترط في التأويل موافقة الأسلوب العربي، والتناسق مع أوجهه المختلفة، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز يجعله دائماً مرتبطاً بقرينه تبرره كما هو معروف في درس المجاز، وأن هذا الربط يمثل العلاقة بين اللفظ الأصلي والمعنى المؤول إليه. فميل ابن رشد إلى الربط بين الموافقة العقلية والموافقة اللغوية في التأويل يجعل التأويل الفلسفي يقينياً عنده. وذلك في رأيه هو قانون التأويل العربي.

وهذا يجعلنا نحكم بأن التأويل عند ابن رشد بتميّزه بالاستخدامات العقلية والأبحاث اللغوية قد تجاوز إطار التوضيح والتفسير وأصبح يستعمل في مجال الترجيح والبرهان العقلي. فصار مدار التأويل حمل اللفظ علي أحد محتملاته من المعاني بدليل يقترن به، ويستلزم ذلك الانتقال الترجيحي الجديد استثمار آليات استدلالية نصية ولغوية وذهنية تسعف ضبط عملية التأويل وتلمس الخيوط الرابطة بين المعنى المتبادر الظاهر والمعنى التأويلي المرجوح وذلك باستخدام دليل عقلي يقترن به.

فأخذ هذا المفهوم الاصطلاحي للتأويل، الذي ضبطه ابن رشد، بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح وذلك مع قيام البرهان بأن ذلك الظاهر يقبل التأويل علي قانون التأويل العربي – أخذ ينتشر بين المشتغلين بمسائل العقائد وذلك لأنهم وجدوا فيه متنفساً لتعاليمهم يتجاوزون به الحدود الظاهرية لمعاني الكلم.

ولقد ساد هذا المعنى الاصطلاحي للتأويل حتى رفع من قدره، فصار التأويل متعلقاً بالدراية واقتصر التفسير علي الرواية[42]. كما أن التأويل أصبح مدار اشتغاله علي

([42]) أنظر: ا برجا : التعريفات، ص43.

المعاني، ووقف التفسير عند حدود المفردات والألفاظ، وهذا يؤدي ال القول بأن المفسِّر ناقل، والمؤوِّل مستنبط باعتبار أن الأخير يخاطب العقل أكثر من مخاطبته السمع، وأن عمله يتطلب توفر مهارات خاصة.

وقد ثبت هذا المفهوم الاصطلاحي الواضح للتأويل وظهر في المعاجم المتأخرة كلسان العرب لابن منظور (ت 711هـ) حيث نجده يسوق المعاني الأولى للتأويل، ثم يزيد عليها المعنى الجديد الذي استقر عند علماء الكلام والفلاسفة بقوله: "التأويل مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه. وأوّلته صيرته إليه. وأوّل الكلام وتأوّله دبّره وقدّره. وتأوّله فسره، والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"[43].

وعلي ذلك المنوال، درج الدارسون المعاصرون علي التفريق بين معنى التفسير والتأويل، بل وأضحى مفهوم التأويل عن الكثيرين منهم مرادفاً لتحكيم العقل في الدين، فاكتسب بذلك مفهوم التأويل طابعاً سلبياً مذموماً عند البعض باعتباره وسيلة لتوجيه وحمل معاني النصوص الدينية للترويج لمعاني يدعيها المؤوّل وأغراض عقدية أو فكرية يسعى لتحقيقها.

([43]) ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص34-35.

الفصل الثاني

التأويل كأداة للغلو والقول بالتشبيه والتجسيم

الفصل الثاني

التأويل كأداة للغلو والقول بالتشبيه والتجسيم

1/ التأويل بين الاجتهاد في الفقهيات والرأي في مسائل العقائد:

التأويل عند مفكري الإسلام بحث مستفيض. فيوجد التأويل في مجال التشريع الإسلامي، كما توجد تأويلات الفرق الإسلامية في مجال العقائد: كتأويلات الشيعة والخوارج والجهميه والمعتزلة وأهل السنة والباطنيه والصوفية والفلاسفة. إلا أننا هنا نحصر موضوعناً في الصفات الإلهية واستخدام منهج التأويل في هذا الجانب مع محاولة توضيح ما تلوّن به التأويل عند تطبيقه، إذ اختلف هذا التطبيق باختلاف البيئات الفكرية. فنلاحظ مثلاً في البيئة التشريعية تحفظاً في استخدام التأويل: فكان الفقهاء كأبي حنيفة النعمان (ت 150هـ)، ومالك بن أنس (ت 179هـ) ومن بعدهم الشافعي (ت 204هـ)، وأحمد بن حنبل (ت 241هـ) متحفظون علي استخدام التأويل في الفقهيات وكارهون للخوض في علم الكلام واستخدام التأويل في مجال العقائد. وفي الجانب الآخر نجد عند كثير من الفرق الكلامية ترخيصاً وبالأحرى تساهلاً في استخدامه. إلا أن الاتجاه العام لدى الأصوليين واللغويين والكلاميين هو إثبات وقوع المجاز في اللغة والشرع، وتوجيه اللوم لمن ينكر ذلك.[1] فيجئ التأويل في الشرع لإزالة الخفاء أو كشف المقاصد المستترة وراء الألفاظ.

ومما يذكر في هذا الصدد ما رواه الإمام مسلم (ت 261هـ) في صحيحه، في كتاب الصوم، عند فهم الصحابي عدي بن حاكم للآية: (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) [البقرة: 187] فقال عدي: يا رسول الله إني جعلت تحت وسادتي عقالين، عقالاً أبيض وعقالاً أسود، أعرف الليل من النهار، فقال الرسول

([1]) أبو حامد الغزا ، ا ستصفي علم الأصول، ج1، ص269.

صلي الله عليه وسلم: إن وسادك لعريض، وإنما هو سواد الليل وبياض النهار[2]. فأنكر الرسول صلي الله عليه وسلم علي عدي قصور فهمه وأخذه بظاهر الآية. ويؤوِّل عليه الصلاة والسلام كلمة "الخيط" وينقلها إلى سواد الليل وبياض النهار مبيناً قصد الشارع وهدفه من الآية.

وهذا يوضِّح أن العمل العقلي لم يتخلّف عن الحياة الإسلامية منذ بدأت. وقد اجتهد صحابة الرسول صلي الله عليه وسلم في كثير من الأحكام ولم يعنِّفهم. كما أمرهم يوم الأحزاب أن يُصلّوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضهم وصلاّها في الطريق، وقال لم يرد منا التأخير وإنما أراد سرعة النهوض. فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلّوها ليلاً بسبب نظرهم إلى اللفظ.

قصدت بذكر هذين المثالين: مثال الخيط الأبيض والأسود. وصلاة العصر في بني قريظة توضيح الاستخدام العقلي واتساع الرأي في فهم النصوص وفتح باب الاجتهاد في المسائل العمليه في حياة الرسول صلي الله عليه وسلم.

فالرأي كان أصلاً من الأصول الأولى بعد الكتاب والسُّنة في البيئة التشريعية. ذلك لأن الأصول الثابتة قد تناولت العموميات ولم تتناول جميع المسائل الجزئية. وبما أن أحداث الحياة تتجدد وتنمو فلابد للتشريع أن يلاحق هذه الأحداث. وقد أكّد الشهرستاني ضرورة الملاحقة للأحداث المتجددة بقوله: "... وبالجملة نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبارات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد. ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً. والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون

---

(2) مسلم بن ا جاج النيسابوي، صحيح مسلم، قيق: مد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، طبعة عيسى بـا ا لـ سـنة 1374هـ، ج3، ص128.

بصدد كل حادثة اجتهاد .. ثم لا يجوز أن يكون الاجتهاد مرسلاً خارجاً عن ضبط الشرع"[3].

فالاجتهاد والرأي والقياس والتأويل في المسائل الفقهية العملية ضروري ومباح ويجب أن يكون منضبطاً بالشرع. وهذا يعني أن الفقيه عليه أن يستنبط الحكم من الكتاب والسُّنة. وهو عمل دقيق إذ يجتهد في الكتاب والسُّنة فهماً، وفيما ليس فيه نص يجتهد رأياً، مع وجوب أن يكون هذا الرأي منضبطاً بالشرع. ولكي يكون الرأي منضبطاً بالشرع لابد أن يكون الفقيه عالماً بالكتاب والسنة والتفسير ومواقع إجماع الصحابة والتابعين فيكون رأيه بعد استيفاء هذه المطلوبات الضرورية رأياً منضبطاً قياساً كان أم تأويلاً. وبذلك يكون التأويل من الوسائل التي يتبعها الفقيه في إصدار رأيه وتوضيحه وبيانه خاصة وأن الرأي لا غنى عن استعماله في شتى المذاهب الفقهية[4].

ومن الثابت والمعروف أن المدارس الفقهية انقسمت إلى أنصار رأي، وأنصار حديث، وموقف متوسط بين الرأي والحديث للتوفيق بينهما. إلا أن هذه المذاهب علي اختلافها كانت تستعمل الرأي ولكن بقدرٍ. فإذا رتّبنا هذه المذاهب حسب استعمالها للرأي وجدنا ترتيبها من الكثرة إلى القلة: الحنفية، الشافعية، المالكية، الحنابلة، الظاهرية. وإن كان الحنابلة وأصحاب الظاهر ينظرون إلى الرأي باعتباره غير ملائم للإيمان المستقر خاصة بعد انتشار التأويل وإعماله في المسائل الاعتقادية حينما دخل في نزاع الفرق الكلامية، في مسائل الذات الإلهية وصفاتها، والجبر والاختيار وغيرها، وانعكست عليه ظلال قاتمة[5].

وإذا انتقلنا إلى استخدام التأويل في بحث مسائل العقائد، والصفات الإلهية خاصة، عند الفرق الكلامية وغيرها فإننا نلاحظ أيضاً انقسامها (تماماً مثل المدارس الفقهية حول الرأي والاجتهاد) إلى أنصار تأويل، وأنصار وقوف عند النصوص (قرآن وحديث) مع

---

(3) الشهرستا ، ا لل وا ل، ج1، ص199-200.

(4) أنظر: د. يوسف القرضاوي، "من اذير التفس : سوء التأويل"، إسلامية ا عرفـة، العـدد الثـامن، أبريـل 1997م، ص114.

(5) أنظر: مد أبو زهره، تاريخ ا ذاهب الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العر ؟؟؟ ، ج2، ص39-47.

كراهة لعلم الكلام، وموقف متوسط بين التأويل والتمسك بظاهر النصوص للتوفيق بينهما. فالفرق الكلامية علي اختلافها كانت تستعمل التأويل ولكن بقدرٍ متفاوت. والفرق الرافضة للخوض في المسائل الكلامية كان لها مواقف تتراوح بين رفض التأويل والقول باللاكيف من جهة، وبين رفض التأويل بمعناه الاصطلاحي واتخاذ موقف معاكس يخوض في الكيف والتحديد المادي – أي يخوض في التأويل بمعنى إرجاع الألفاظ إلى معانيها المقصودة بتحديد كيفيتها النهائية – فإذا رتبنا هذه الفرق حسب استعمالها للتأويل وجدنا ترتيبها من الكثرة، إلى القلة، إلى التوقف، إلى اتخاذ اتجاه حرفي فيه التمثيل والتكييف – نجدها كالآتي: غلاة الشيعة والباطنيه، الجهميه والمعتزلة، أهل السنة والجماعة (الأشاعره) السلف ومنهم الحنابلة، والظاهرية – وإن كان الأخيرين قد استخدموا التأويل استخداماً قليلاً جداً علي النحو الذي أوضحناه، في الفصل السابق في بيان مفهوم التأويل، واستخدام الإمام أحمد بن حنبل للمفهوم في نصوص المعيه دون استخدامه ولفظ التأويل، وكذلك استخدام ابن حزم الظاهري للتأويل مستفيداً من خلطه بين مفهوم التأويل والمجاز في صرفه للمعنى الظاهري لما أسماه لألفاظ "يد الله" و"وجه الله"، ثم تأتي أخيراً جماعة المحدثين الحشويه الذين كان لهم موقفاً معاكساً للتأويل بمعناه الاصطلاحي يتمثل في تمسكهم بالمعنى الحرفي للنصوص الخاصة بالصفات الإلهية علي نحو يبحث في الكيف والتحديد المادي. وهو كما أوضحنا في الفصل السابق الخاص بمفهوم التأويل استخدام التأويل بمعنى الانتهاء لحقيقة الأخبار وإرجاعها إلى كيفيتها وصورتها الحقيقية النهائية في مجال الذات الإلهية وصفاتها.

والحقيقة أن المتأمل في نشأة الفرق الكلامية يجد أنها قد قامت في أول أمرها تدافع عن العقيدة، وسلاحها في ذلك هو الكلام وبالأحرى "علم الكلام"، وهو كما يقول ابن خلدون "علم متضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد علي المبتدعين المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السُّنة"[(6)]. إلا أنه وبالرغم من تلك الأهداف الدينية الواضحة التي وضعها المتكلمون إلا أننا نجدهم يحاجّون مخالفيهم من المسلمين أكثر من

([6]) ابن خلدون، ا قدمة، ص423.

غيرهم من المبتدعين والمنحرفين وأصحاب الأديان والملل الأخرى !. فيضطرون إلى الإتيان بالأدلة العقلية للبرهنة علي آرائهم المذهبية في الصفات الإلهية. فانتقل الوضع من دائرة الدفاع عن العقيدة إلى دائرة الرأي العقلي المنطقي البحت والخلاف بين مفكري الإسلام فيما بينهم.

وقد أدى ذلك بالكثيرين من المتكلمين إلى استخدام منهج التأويل استخداماً فيه إفراط مما خرج بالنص الديني عن مقاصده وأهدافه فنقلوا الوضع من الفطرة والعاطفة الدينية والإيمان العميق الذي كان عليه الصحابة والتابعين ومن تبعهم إلى دائرة الصراع والجدل والفكر الفلسفي المنطقي.

فوجدت الفرق الكلامية التي تكثر من استخدام التأويل، وجدت في ظاهرة التأويل مجالاً خصباً يتوفر في المعاني الباطنيه للألفاظ، وهي المعاني التي يبحث عنها التأويل. وقد مكّن لهم هذا الاتجاه نشر تعاليمهم. فانطلقوا يؤيدون بواسطته مذاهبهم، خاصة وأن الجدل والكلام هو سلاحهم في هذا المعترك. فظهر عندهم ما عُرف باسم "التأويل العقدي"، وهو التأويل الخاضع للاتجاهات والآراء المذهبية التي تُقدَّم بدوافع الانتماء والتعصب علي المضامين الصحيحة للنصوص الدينية أحياناً.

وبذلك أصبح الهدف من التأويل هو نصرة الاتجاه أو المذهب الكلامي المعيّن بدلاً من الوصول إلى المعنى المقصود من ظاهر اللفظ وهذا انحراف في مفهوم التأويل دون شك. فالتأويل تحكمه أصول خاصة بهم، وتوجِّهه دلالته عقيدتهم المذهبية، ولذلك نجد تأويلاتهم تختلف من فرقة لأخرى.

فغلاة الشيعة والباطنيه منهم من يقولون بتأليه أئمتهم، فيجعلون الصفات الإلهية هي صفات الشخص الذي يقولون بإمامته. والجهميه والمعتزلة يمنعون إثبات الصفات الإلهية الأزلية منعاً لتعدد القدماء ويصرفون المعنى الظاهر لنصوص الصفات الإلهية الخبرية دعماً لمفهومهم للتوحيد والتنزيه. وأهل السُنة الأشاعره يثبتون الصفات الأزلية كما أثبتها الشرع ويؤوّل المتأخرون منهم الصفات الخبرية كما فعل المعتزلة بهدف منع مشابهة الله

سبحانه وتعالى لمخلوقاته. وصاحب اختلاف المتكلمين في تأويل آيات وأحاديث الصفات ظهور اتجاهات مذهبية معارضة للتأويل فتبلوّر ما عرف باتجاه السلف الرافضين للتأويل المثبتين للصفات الإلهية جميعها كما جاءت بالشرع بلا كيف. وتطرّفت فرق أخرى في المحافظة ومعارضة التأويل، فتعلّقت بظاهر ألفاظ آيات وأحاديث الصفات وأهملت تماماً حق النص الشرعي فيما يحمله من وجوه دلالية أخرى. فوصلوا في كلامهم في ذات الله وصفاته إلى حد التشبيه والتجسيم لإغفالهم حدود العقل في معرفة الغيبيات ولتجنبهم أو عدم معرفتهم لما يمكن أن يؤول به الظاهر الحسي المادي للألفاظ كظاهرة لغوية في الأسلوب العربي في مجال المجاز وغيره. فأخذوا الألفاظ باعتبار أن معناها الحسي الكيفي هو المقصود دون إدخال العقل وتعاليم الدين في التفريق بين الخطأ والصواب والخبيث والطيب. فأدى هذا الاتجاه الأعمى بالحشويه من جهّال المحدِّثين وغيرهم من المشبهَّة والمجسَّمة إلى تشبيه الخالق بالمخلوقات في الذات والصفات تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً. وقد جاءت مواقف وآراء الفرق الإسلامية في تأويل الصفات الإلهية كالآتي:-

2/ تأويل الصفات الإلهية وفكرة الحلول عند غلاة الشيعة:

الشيعة لغة هي الصحب والأتباع، وفي عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف هم أتباع علي بن أبي طالب وبنيه رضي الله عنهم[7].

ويلاحظ أن الشيعة جميعهم يتفقون علي ضرورة استخدام التأويل، بمعناه العقدي الذي يهدف إلى نصرة عقيدة معينة، بالرغم من أنهم ليسوا متفقين في المذهب والعقيدة، بل تفرقت بهم الأهواء فانقسموا إلى فرق عدة يرجع أساس اختلافها وانقسامها إلى عاملين قويين أولهما: اختلافهم في المبادئ والتعاليم، فمنهم من اعتدل في تشيعه فاعتقد أحقية الأئمة بالإمامة وخطأ من خالفهم دون كفره، ومنهم من تغالى في تشيعه وتطرّف فيه إلى حدٍ جعله يلقي علي الأئمة نوعاً من التقديس بل والتأليه، ويرى كل من خالف علياً وحزبه كافراً.

([7]) ابن خلدون، ا قدمة، ص175.

وثانيهما: اختلافهم في تعيين الأئمة ففريق حصرها في ولد علي من فاطمة، وفريق يرى أن الإمامة بعد قتل الحسين انتقلت إلى أخيه من أبيه محمد بن علي المعروف بإبي الحنفية[8].

والشيعة مختلفون في الرأي والعقيدة، فكل حزب منهم له عقيدة خاصة ورأي لا يقول به سواه، وجميعهم يدّعون الإسلام. فكان طبيعياً أن يبحث كل فريق عن مستند يستند إليه من القرآن ويحرص كل الحرص علي أن يكون القرآن شاهداً له لا عليه. فما وجده من الآيات القرآنية يمكن أن يكون دليلاً علي مذهبه تمسك به، وما وجده مخالفاً لمذهبه حاول بكل ما يستطيع أن يجعله موافقاً لا مخالفاً وإن أدى هذا كله إلى خروج اللفظ القرآني عن معناه الذي وضع له وسيق من أجله.

فالشيعة الغلاة المتطرفون رفعوا علياً والأئمة من بعده إلى مرتبة الإلهية صراحة. وقد حدد العضد الإيجي عدد فرق غلاة الشيعة بثمانية عشر فرقة منها: السبئية والبيانيه وغيرهم[9].

وينحصر استخدام الشيعة الغاليه للتأويل لتأكيد الحلول Incarnation وهو قيام الله سبحانه وتعالى في شخص الإمام وبالأحرى تجسّده فيه. وكذلك تأكيد التناسخ Metempsychosis بمعنى انتقال حلول الله سبحانه وتعالى بالتسلسل في الأئمة أو تكرار الحلول الإلهي بين الأئمة.

ويعد تأويل الصفات الإلهية عند غلاة الشيعة وبعض الباطنيه من نوع التأويل العقدي الذي يهدف إلى نصرة عقيدة معينة، فيستخدم التأويل لصرف الصفات الإلهية عن معنها الذي جاءت به النصوص الشرعية في حق الله سبحانه وتعالى لتنسب إلى إنسان يقولون بإمامته ويقومون بتقديسه وتأليهه.

---

(8) أنظر: ا سن بن موسى النو ، فرق الشيعة، ع بتصحيحه: هـ. ريتر Hellmut Ritter، استانبول، النـشريات الإسلامية معية ا ستشرق الأ انية، مطبعة الدولة سنة 1931م، ص12 وما بعدها.

(9) عضد الدين عبد الر ن بن أ د الإ ي، ا واقف علم الكلام، القاهرة، مطبعة العلوم سـنة 1357هـ، ص418-423.

ولاشك أن فكرة حلول الله تعالى في شخص الإمام تعني أن الله سبحانه وتعالى قد تجسّم وصار جسماً بشرياً هو جسم الإمام بلحمه ودمه. وهذا هو أعلى مراتب التجسيم في الفكر الديني، لأنه يعني تصور الله سبحانه وتعالى علي هيئة وشكل مادي متعضوِّن ومتشخِّص في هيئة الإمام، مما يعني القول صراحة بأن الله تعالي جسم بشري له كل صفات الجسم كما جاء تعريفه في اللغة.

فالجسم في اللغة هو: "جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق .. والجسمان جسم الرجل. وجثمان الرجل وجسمانه واحد. والجسم الجسد.وكذلك الجسمان. والجثمان الشخص"[10].

فغلاة الشيعة قد ساقهم التأويل العقدي إلى تقديس أئمتهم بالقول بحلول الله تعالى فيهم وبالتالي تحوّلهم من الحالة البشرية إلى الحالة الإلهية، فأدى بهم ذلك الموقف إلى التجسيم الصريح لإضفائهم حمل الله سبحانه وتعالى لصفات الجسم البشري صراحة. فهم بالتالي مجسِّمة بالمعنى الصريح للكلمة. لأن المجسمة في اصطلاح المتكلمين كما يقول التهانوي، هم: "قوم يقولون أن الله جسم حقيقة"[11].

كذلك فإن فكرة الحلول تتضمن التشبيه بالضرورة لأن القول بأن الله سبحانه وتعالى قد حّل في شخص وتجسّم فيه يعني بالتالي أن للرب صورة متصوّرة علي هيئة الإنسان الذي حّل فيه. لأن التشبيه في اللغة هو: "الدلالة علي مشاركة أمر لآخر في معنى"[12]. وجاء في لسان العرب أن "الشَبه والشِبه والشبيه: المِثْل، والجمع أشباه. وأشبه الشيء ماثله .. والتشبيه التمثيل .. وشبّه إذا ساوى بين شئ وشئ"[13].

---

(10) ال الدين ابن منظور، لسان العرب، بـ وت، دار صادر للطباعة والنشر سنة 1956م، ج12، ص99

(11) مد علي الفاروقي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، قيق: د. لطفي عبد البديع، القاهرة، مكتبة النهضة ا صرية 1963، ج1، ص373.

(12) الشريف علي ا رجا ، التعريفات، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفي با ا لـ وأولاده سنة 1938م، ص50.

(13) ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص503.

فحلول الله سبحانه وتعالى في الإمام يعني مشاركته له في جسمه وبالتالي يصبح الله تعالى شبيهاً بشخص الإمام، بل يكون هو الإمام بشخصه. وهذا ما يؤيده المعنى الاصطلاحي للتشبيه لأن "المشبِّهة في اصطلاح المتكلمين الإسلاميين هم أولئك الذين شبّهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالمحدثات"(14).

ونسبة لكثرة وتعدد فرق غلاة الشيعة ولتشابه مقالاتهم في التشبيه والتجسيم يمكن الاكتفاء بتناول آراء أهم فرقهم كالسبئية أتباع عبد الله بن سبأ الذين كانوا بداية الغلو في الأئمة وتأليههم وتشبيه الخلق بالخالق. وكفرقة البيانيه أتباع بيان بن سمعان التميمي القائلين بحلول الله تعالى في أبدان أشخاص الأئمة كعلي بن أبي طالب، وانتقال أو تناسخ روح الله بين الأئمة من بعده. ثم فرقة المغيريه الذين انفردوا من سائر فرق الغلاة ببحثهم المفصّل لذات الله سبحانه وتعالى، وبإطلاقهم اسم "الجسم" صراحة علي الله تعالى.

فقد كان بدأ ظهور أقوال غلاة الشيعة، في تشبيه المخلوق بالخالق، وتأويل حقيقة الذات الإلهية وصفاتها بجعلهما بشريتين، بالسبئية أتباع عبد الله بن سبأ اليمين اليهودي الذي ذاع صيته باعتباره من أوائل أهل الأهواء الذين فتقوا القول بتشبيه الخلق بالخالق والانتهاء إلى التجسيم وذلك في نهايات العقد الثالث من القرن الأول الهجري(15). بسبب غلوه في حُب علي رضي الله عنه حتى زعم أن الله تعالى قد حل فيه(16).

ويبدو أن عبد الله بن سبأ قد غالى وتطرف في حُب علي لما فيه رضي الله عنه من صفات العلم والعدل والقوة والكرم والشجاعة والإقدام وغيرها من الصفات الإنسانية الإيجابية، فساقه ذلك إلى تأويل باطل أدى به إلى رفع علي من مرتبة الإنسانية إلى مستوى الإله، كما هبط بالذات الإلهية إلى المستوى البشري بزعمه أن الله تعالى قد حلّ في علي مما يعني أن علياً بن أبي طالب الإنسان المخلوق هو الله سبحانه وتعالى. وهذا هو تشبيه الخلق

---

(14) ا رجا ، التعريفات، ص192.

(15) أنظر الباب الثا من هذا البحث، الفصل الثالث، نشأة مشكلة الصفات وطبيعتها، ص( ).

(16) ا سن بن موسى النو ، فرق الشيعة، ص19.

بالخالق. بل هو التجسيم الصريح لأن الله سبحانه وتعالى بحلوله في إنسان قد صار بذلك جسماً إنسانياً مخلوقاً هو علي بن أبي طالب، وإن لم يطلق ابن سبأ اسم "الجسم" علي الله سبحانه وتعالى. ولعل هذا هو ما جعل ابن خلدون يصف هؤلاء الشيعة الغلاة بأنهم تجاوزوا حدود العقل والإيمان في القول بالوهيه هؤلاء الأئمة: إما بادعائهم علي أنهم بشر اتصفوا بصفات الألوهية أو أن الإله حل في ذاته البشرية، وهو القول بالحلول، ويوافق مذهب النصارى في عيسى صلوات الله عليه[17].

وقول ابن خلدون هذا وجيه لأنه غالباً ما يكون السبئية قد تأثروا، في تأويلهم الباطل بألوهية علي، بمذاهب اليهود والنصارى والحلوليه، فاليهود، وقد كان ابن سبأ يهودياً قبل إسلامه، قال أكثرهم بالتشبيه والتجسيم صراحة، وجاء في توراتهم المحرَّفة أن "الرب رجل حرب" (خروج الإصحاح الخامس عشر، فقرة 41). كما قال النصارى بالحلول والتجسيد فزعموا أن المسيح هو الله سبحانه وتعالى. وقد ذكر القرآن الكريم ادعاءآتهم تلك وكفرهم بقوله تعالى: (لقد كفر الذين قالوا إنَّ الله هو المسيح ابن مريم) [المائدة: 62].

كذلك فإن السبئية بقولهم لعلي رضي الله عنه: "أنت إله العالمين، أنت خالقنا ورازقنا وأنت محيينا ومميتنا"[18]. يجعلون علياً هو الله سبحانه وتعالى، بل ويطلقون عليه الأسماء الحسنى والصفات الإلهية. فيبدو واضحاً من ذلك أن شبهات اليهود والنصارى قد وجدت طريقاً إلى أذهان أولئك الغلاة وعملت عملها فيهم. بل تمادوا في غلوِّهم عندما أحرق علي قوماً منهم، إذ قالوا له: "الآن علمنا أنك إله، لأن النار لا يعذِّب بها إلا الله"[19].

والحقيقة أن حادثه إحراق علي بن أ[ي طالب رضى الله عنه للسبئية تبدو مثيرةٌ لبعض الشبهات التي استفاد منها الشيعة الغلاة القائلين بالتشبيه والتجسيم وحلول الله تعالى في علي، وذلك لمخالفتها لحديثين صحيحين رواهما الإمام البخاري في فصل الجهاد والسير

---

(17) ابن خلدون، ا قدمة، ص176.

([18]) مطهر بن طاهر ا قدسي، البدء والتاريخ، بغداد، مكتبة ا ﺜ سنة 1916م، ج5، ص125.

(19) ا لمطي، التشبيه والرد، ص18.

(باب لا يُعذَّب بعذاب الله). ولعل في ذلك ما جعل السبئية يصرِّون عند إحراق علي لهم أنه الله سبحانه وتعالى. والحديثان هما:

الحديث الأول: "عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: بعثنا رسول الله صلي الله عليه وسلم في بعث فقال: إن وجدتهم فلاناً وفلاناً – لرجلين من قريش سماهما – فأحرقوهما بالنار. ثم قال رسول الله صلي الله عليه وسلم حين أردنا الخروج: إني أمرتكم أن تحرقوا فلاناً وفلاناً وأن النار لا يعذّب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما"[20].

والحديث الثاني: "حدثنا علي بن عبد الله حدثنا سعيد عن أيوب عن عكرمة أن علياً رضي الله عنه حرق قوماً فبلغ ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم لأن النبي صلي الله عليه وسلم قال: لا تعذبوا بعذاب الله، ولقتلكم كما قال النبي صلي الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه""[21].

ويلاحظ في هذين الحديثين أن الأخير أصرح في النهي من التعذيب بالنار عن الأول لتأكيد ابن عباس علي ذلك النهي. وقد وقع خلاف بين أئمة الحديث حول الحديث الأخير الذي رواه البخاري عن ابن عباس. فقد أخرجه أبو داؤد عن أحمد بن حنبل وفي آخره: "فبلغ ذلك علياً فقال: "ويح ابن عباس". وهذا الخلاف في الرواية بين البخاري من جهة وبين أبي داؤد وأحمد بن حنبل من الجهة الأخرى يظهرنا علي أن علياً قد كان له تبريره في إحراق السبئيه. ولعل ذلك التبرير يتضمّنه القول الذي حكاه ابن حجر العسقلاني عن المهلب في شرحه للحديث الأول من أن نهي الرسول صلي الله عليه وسلم عن التحريق ليس علي سبيل التحريم وإنما هو علي سبيل التواضع لله تعالى مما يعني أن علياً لم يفعل حراماً بحرقه للسبئيه. وقد أكد هذا الفهم ابن حجر العسقلاني في شرح الحديث الأول بقوله: "قال المهلب ليس نهيه صلي الله عليه وسلم عن التحريق علي التحريم وإنما هو علي سبيل

([20]) ابن حجر العسقلا ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، قيق: عبد العزيز بن باز وآخرين، القاهرة، ا كتبة الـ سلفية، ج14، حديث رقم (219)، ص263.

(21) ابن حجر العسقلا ، ا رجع السابق، ج14، حديث رقم(220)، ص263.

التواضع لله. والدليل علي أنه ليس بحرام سمل الشارع أعين الرعاة بالنار". وأكثر علماء المدينة يجيزون تحريق الحصون علي أهلها بالنار، وقول أكثرهم بتحريق المراكب وهذا كله يدل علي أن معنى الحديث علي الندب. ومن كره رمي أهل الشرك بالنار عمر وابن عباس وابن عبد العزيز وهو قول مالك، .. وحرق خالد بن الوليد ناساً من أهل الردّه فقال عمر للصديق: انزع هذا الذي يعذب بعذاب الله. فقال الصديق: "لا أنزع سيفاً سله الله علي المشركين"[22].

نخلص من هذا الفهم لحديث: "لا يُعذَّب بعذاب الله" إلى أن نهي الرسول صلي الله عليه وسلم عن التحريق والتعذيب بالنار ليس علي سبيل التحريم. وإنما هو علي سبيل التواضع لله تعالى مما يعني أن علياً لم يفعل حراماً بحرقه للسبئيه، كما وأن السبئيه لم يكونوا محقين في زعمهم الباطل أصلاً: "الآن علمنا أنك إله، لأن النار لا يعذّب بها إلا الله" فليس هناك علاقة منطقية بين فعل الإحراق والألوهية، ولا يلزم عن ذلك أن يكون من يحرق بالنار إلهاً !.

وبالرغم من وضوح كفر السبئيه ومروقهم عن الإسلام إلا أن رأي ابن سبأ وأتباعه في ألوهية علي وحلول الله سبحانه وتعالى فيه كان جرثومة لما حدث من مذاهب غلاة الشيعة المريضة الذين جاءوا من بعده.

فظهر الغلو عند بيان بن سمعان التميمي (قتل 119هـ) الذي نال هو وأتباعه البيانيه أهمية كبرى في تاريخ الشيعة الغاليه، لأنهم من أكبر فرقهم ولأن من جاءوا بعده من الغلاة قالوا بالحلول وتناسخ روح الله بين الأئمة أخذاً عنه.

وقد ذكر مؤرخو الفرق الإسلامية عن بيان بن سمعان أنه كان ممخرقاً ظهر بالعراق في أوائل القرن الثاني الهجري. وأنه كان تبّاناً يبيع التبن بالكوفة[22]. الأمر الذي قد تكون فيه دلالة علي قلة نصيبه من تحصيل علوم عصره.

([22]) ابن حجر العسقلا ، ا رجع السابق، ج14، ص263-264.

([22]) أنظر: عزالدين ابن الأث ، الكامل التاريخ، ج5، ص125.

وعن أقواله في التأويل والتشبيه والتجسيم، ذكروا أنه كان يقول: أن الله تبارك وتعالى يشبه الإنسان وهو يفنى ويهلك جميع جوارحه إلا وجهه. متأولاً في ذلك قوله تعالى: (كل شئ هالك إلا وجهه) [القصص: 88][23].

وواضح هنا أن بياناً قد استخدم التأويل في هذه الآية بمعنى إدراك حقيقة ذات الله تعالى وصفاته. فنسب له تعالى الشبه بالإنسان والجوارح، بل قال بفناء وهلاك جميع جوارحه باستثناء الوجه. وهذا يعني أن تأويله قد ساقه لفهم حقيقة الصفات الخبرية فهماً حسياً علي الحقيقة المادية المشاهدة.

ولم يقف بيان عند ذلك التأويل الخطأ لحقيقة الذات الإلهية وصفاتها بل زاد في ذلك قوله بإلهيه علي بن أبي طالب وأن الحسن والحسين إلهان، ومحمد بن الحنفية من بعدهم، ثم ابنه أبو هاشم بن محمد بنوع من التناسخ[24]. ثم حل روح الله بعد أبي هاشم في بيان بن سمعان يعني نفسه لعنه الله[25].

ثم أضاف بيان، لتأويله الخطأ وهوسه ذلك تأويلات أخرى زعم في أحدها أن المقصود من قوله تعالى: (وهل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) [المائدة: 92] هو علياً، فهو الذي يأتي في الظلل، والرعد صوته، والبرق تبسمه[26]. كما جاء بتأويل آخر ادعى بموجبه النبوة (بعد الإلهية !) فزعم أنه المراد بقوله تعالى: (هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين) [آل عمران: 138]. وكتب إلى الإمام أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين (الباقر) يدعوه إلى نفسه والإقرار بنبوته. فقال له: "أسلم تسلم، وترتق في سلم، وتنج وتغنم، فأنت لا تدري أين يجعل الله النبوة والرسالة، وما علي الرسول إلا البلاغ".

وكذلك: النو ، فرق الشيعة، ص25.

(23) سعد بن عبد ا الأشعري القمي، ا قالات والفرق، تقد وتعليق: د. مد جواد مشكور، طهران، مؤسسة مطبوعـا عطا سنة 1963م، ص33 وكذلك:- ال الدين أ الفرج ابن ا وزي، تلبيس إبليس، القاهرة، إدارة الطباعـة ا نـ يه، الطبعة الثانية 1950م، ص87.

(24) ابن الأث ، الكامل التاريخ، ج5، ص29.

(25) ا قريزي، ا طط ا قريزية، ج4، ص176.

(26) الشهرستا ، ا لل وا ل، ج1، ص152.

فوصل خبره إلى خالد القسري والي هشام بن عبد الملك علي الكوفة، فأخذه وقتله وصلبه سنة 119هـ[27].

ونلاحظ في تأويلات بيان بن سمعان أن الباعث عليها هو الاستفادة من النص الديني لمساندة مذهبه أو اعتقاده الخاص، فيستخدم التأويل ليأتي بمفاهيم يقصدها دون اكتراث بما يعنيه النص، لذلك فإن مثل هذه التأويلات فاسدة وغير مقبولة لقصور فهم المؤوِّل مما أدى به إلى القول بغير ما يقصد إليه النص القرآني.

وقد أصاب ابن تيمية في تحديده الموجز لواجبات المتأوِّل والتي حصرها في قوله: "المتأوِّل عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ الذي ادّعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر"[28].

فعمل المؤوِّل يستمد أصوله من طبيعة الفكر، والفكر لديه حرية لا يمكن تقييدها، ولكن تحوطها مجموعة من الضوابط والتحفظات. فلابد أن يلتزم بسياقات النصوص وملابساتها في المجال التفسيري، كما أنه في حاجة إلى تبرير احتمال اللفظ للمعنى الذي ادّعاه بالإضافة إلى ذكر الدليل لأسباب صرفه له عن معناه الظاهر. وهذا ما لم يلتزم به غلاة الشيعة في تأويلاتهم مما جعلها تأويلات فاسدة مردودة علي أصحابها الجاهلين.

وتوالي ظهور الشيعة الغلاة بعد فرقتي السبئية والبيانيه حتى نهاية القرن الثاني الهجري. إلا أن جميع الفرق التي تلتهما كانت تدور في دائرتهما في جعل الإمام فوق مستوى البشر العاديين بالقول بالحلول وتناسخ روح الله بين الأئمة. فجاءت أقوالهم رتيبة مكررة، فلم تأت بجديد سوي اختلاف أسماء الأشخاص المقدسين الذين يعتقدون بحلول روح الله فيهم. ولعل الاستثناء الوحيد هو فرقة المغيريه أتباع المغيرة بن سعيد العجلي (قتل 119هـ) والذي كان معاصراً لبيان بن سمعان.

---

(27) النو ، فرق الشيعة، ص30.

([28]) إبن تيميه، رسالة الأكليل ا تشابه والتأويل "ضمن موعة الرسائل الك ى"، القاهرة، مطبعة صبيح سـنة 1966م، ص23.

وترجع أهمية فرقة المغيريه لكونها فتقت القول في أن الله سبحانه وتعالى جسم ذو أعضاء. فكان المغيره بذلك أول من قال صراحة أن الله سبحانه وتعالى "جسم" في الفكر الإسلامي. وذلك خلافاً لما ظنه ابن تيمية في تحديده بأن "أول من عرف عنه في الإسلام أنه قال: أن الله جسم هو هشام بن الحكم"[29]. وقد تبع د. علي سامي النشار رأي ابن تيمية ذلك مما جعله يقول: "أجمع مؤرخو الفكر الإسلامي شيعة وسُنة ومعتزلة أن هشام بن الحكم هو أول من قال "الله جسم" وأن مقالة التجسيم في الإسلام إنما تنسب إليه، فهو أول من أدخلها وابتدعها"[30]. والدليل علي سبق المغيره بن سعيد المقتول سنة 119هـ في القول بأن الله تعالى جسم هو أن هشام بن الحكم قد توفي سنة 190هـ، ويبدو فارق السبعين عاماً بين قتل المغيره ووفاة هشام مرجِّحاً لسبق الأول في القول بأن الله جسم.

فقد ذكر عدد كبير من المؤرخين ومؤرخي الفرق الإسلامية "منهم ابن الأثير والمقدسي وابن تغري بردي والمقريزي ومن قبلهم الأشعري والشهرستاني والإيجي" أنه قال: أن الله سبحانه وتعالى جسم ذو أعضاء علي صورة إنسان من نور علي رأسه تاج، وقلبه منبع الحكمة، وأن أعضائه علي عدد حروف الهجاء[31]. فالألف موضع قدمه، والميم موضع رأسه، والسين صورة أسنانه، والعين والغين صورة أذنيه، والصاد والضاد صورة عينيه .. وذكر الهاء فقال: لو رأيتهم موضعها عنه لرأيتم أمراً عظيماً، يعرض لهم بالعوره وبأنه قد رآه لعنه الله[32].

تلك الأقوال المنسوبة إلى المغيره بن سعيد تظهرنا علي تطور غلو الشيعة الغاليه في التشبيه والتجسيم إلى الحد الذي جعل المغيره بن سعيد يصرِّح بأن الله سبحانه وتعالى "جسم"، وأن له تعالى رأس وقدمين وأذنين وعينين وقلب وأسنان، بل وعورة علي صورة

([29]) إبن تيميه، منهاج السنة النبوية، ج1، ص46.

(30) د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي الإسلام، ج2، ص 238.

(31) أنظر:-الا ي، ا واقف، ص419. ا قريزي، ا ططـ، ج4، ص176. ابن الأث ، الكامـل التـاريخ، ج5، 208. الشهرستا ، ا لل وا ل، ج1، ص177.

(32) أنظر:- ا قدسي، البدء والتاريخ، ج5، ص140. الأشعري، مقالات الإسلامي ، ج1، ص72.

حرف الهاء، بل ويتمادى المغيره في تجسيمه فيشير إلى أنه قد رأى الله ـ تعالى الله علواً كبيراً عما ذكره المغيره الملعون.

وعن غلوه في علي بن أبي طالب، ومقتله، ذكر ابن تغري بردي أنه "في سنة تسع عشرة ومائة خرج المغيره بن سعيد بالكوفة وكان ساحراً متشيعاً، فحكى عنه الأعمش أنه كان يقول: لو أراد علي بن أبي طالب أن يحي عاداً وثموداً وقروناً بين ذلك كثيراً لفعل". وبلغ خالد بن عبد الله القسري خبره، فأرسل إليه، فجئ به، وأمر خالد بالنار والنفط وأحرقه ومن كان معه[33].

تلك هي أهم مقالات فرق الشيعة الغاليه التي استخدموا فيها التأويل العقدي في مسألة الذات الإلهية وصفاتها وكان القصد منها تأليه أئمتهم. فإذا كانت أهمية فرقتي السبئية والبيانيه ترجع لكونهما فاتقتي القول في الحلول في الفكر الإسلامي والذي أخذ به خلفهم من غلاة الشيعة ومتطرفي الصوفية كالحلاج (قتل 309هـ) [34]. فإن أهمية فرقة المغيريه ترجع لكونها فتقت القول في أن الله سبحانه وتعالى جسم ذو أعضاء، ذلك القول الذي أخذ به أعلام الحشويه كالمفسِّر المجسِّم مقاتل بن سليمان (ت 150هـ) الذي فسَّر المقام المحمود تفسيراً مادياً فقال: أن الله علي العرش بالمعنى المكاني المادي، وأنه استقر عليه استقراراً محسوساً[35]. كما ظهر عند بعض متكلمي الشيعة الامامية[36] كهشام بن الحكم (ت 190هـ)

([33]) أبو ا اسن يوسف ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة ملوك مصر والقاهرة، القاهرة ا ؤسسة ا صرية العامـة للتـأليف والتر ة والنشر، د.ت، ج1، ص283.

([34]) غالباً ما تكون أقوال غلاة الشيعة ا لول قد أثرت اعة ا لوليه الصوفية الذين اشتهر منهم ا سـ بـن منـصور ا شهور با لاج. قائل الأبيات ا عروفة ا لول:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شئ مسّني فإذا أنت أنا في كل حـــــال
أنا أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللـــــنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصـــــــرته أبصرتنا

([35]) ا لطي، التنبيه والرد، ص75.

([36]) الشيعة الأمامية هم القائلون بإمامة علي رضي ا عنه بعد النـ صلي ا عليه وسلم نصاً ظاهراً، وتعييناً صادقاً من غـ وصف أو إشارة. وهم متفقون تعيـ الأئمة من أبناء علي من فاطمة الزهراء حـ الإمام جعفر الصادق و تلفـون ا نصوص عليه بعد من أولاده. **أنظر:-** الشهرستا ا لل وا ل، ج1، ص162-165.

الذي زعم أن الله تعالى جسم نوراني كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها[37]. لتظهر نزعة التجسيم بعد ذلك في شكل مذهب فلسفي منظم عند محمد بن كرام المرجئ (ت 255هـ) الذي انشغل ببحث مسألة العرشية وخلص منها إلى أن الله تعالى جسم له حد ونهاية من تحته من الجانب الذي ينتهي إلى العرش ولا نهاية له من الجوانب الأخرى[38].

ولم تتوقف نزعة غلاة الشيعة، في التأويل الفاسد الضال الذي يأتي بمفاهيم وأقوال في مبحث الذات الإلهية وصفاتها بلا دليل ودون اكتراث بما يعنيه النص الديني. وإن ظهرت تلك النزعة بدرجة أقل عند بعض الغلاة من متكلمي الشيعة الامامية، كهشام بن الحكم (ت 190هـ) وهشام بن سالم الجواليقي (187هـ) ومحمد بن النعمان شيطان الطاق (ت 183هـ) وتلقّبه الشيعة بمؤمن الطاق [39]. ويصف النوبختي هذه الجماعة من المتكلمين بأنهم "وجوه الشيعة وأهل العلوم والنظر والفقه"[40].

وقد غلا هشام بن الحكم في حق علي رضي الله عنه حتى قال: إنه إله واجب الطاعة[41]. كما أجاز هاشم بن سالم الجواليقي المعصية علي الأنبياء مع قوله بعصمة الأئمة لحلول الله سبحانه وتعالى فيهم. ويفرِّق بينهما بأن "النبي يوحي إليه فيُنبّه علي وجه الخطأ فيتوب عنه. والإمام لا يوحى إليه فتجب عصمته"[42].

([37]) الأشعري، مقالات الإسلامي ، ج1، ص281.

([38]) أبو ا ظفر الاسفرايي ، التبص الدين و يز الفرق الناجية من الفرق ا الك ، قيق: مد زاهد الكوثري، القـاهرة، مكتبة ا ا ي 1955م، ص99.

(39) مد بن النعمان اشتهر عند الشيعة باسم مؤمن الطاق وعند أهل السنة باسم شيطان الطاق. والطاق له ببغداد، وكان مد بن النعمان ص فياً ماهراً عرفة الدراهم والدنا ، فسموه شيطان الطاق لذلك.

انظر:- أ د أم ، ضحى الأسلام، القاهرة مطبعة نة التأليف والتر ة والنشر، الطبعة الثانيـة سـنة 1941م، ج3، ص270.

(40) النو ، فرق الشيعة، ص66.

(41) الشهرستا ، ا لل وا ل، ج1، ص185.

(42) الشهرستا ، ا رجع السابق، نفس الصفحة.

وبالرغم من غلو هذه الفئة من متكلمي الشيعة الامامية في حق الأئمة إلا أننا نلاحظ أنهم كانوا مقلين في استخدام التأويل العقدي بصرف الصفات الإلهية عن معناها الذي جاءت به النصوص الشرعية، إذ لم ينسبوها صراحة إلى إنسان يقولون بامامته ومن ثمة يقولون بتأليهه وتقديسه كما فعل سلفهم من السبئيه والبيانيه والمغيريه.

ولعل أهم ما يميّز آراء هذه الجماعة من غلاة الشيعة المتكلمين هو: أن التشبيه والتجسيم عندهم كان ذو طابع فلسفي أكثر من سلفهم. إذ أضافوا لموقف سابقيهم من غلاة الشيعة، في القول بالحلول وتأليه الأئمة، بُعداً كلامياً جديداً يتمثل في الغلو في إثبات صفات الله ضد المعتزلة القائلين بنفيها.

وشاهِدُنا في ذلك أن العمل الأساسي لهشام بن الحكم، رأس هذه الجماعة، كان مجادلة أهل الاعتزال ومعارضة فكرة التنزيه المطلق عندهم. وقد حفظت كتب المتكلمين والمؤرخين، ككتاب "الانتصار" للخياط، و"مروج الذهب" للمسعودي، و"مقالات الإسلاميين" لأبي الحسن الأشعري، مجادلات هشام بن الحكم مع معاصره أبي الهذيل العّلاف شيخ المعتزلة في زمنه حول الذات الإلهية وصفاتها[43].

فنتج عن ذلك تطور فلسفي في آراء غلاة الشيعة في التشبيه والتجسيم. فبعد أن كانوا منغلقين في دائرة جماعتهم الضيقة، والوقوف عند فكرة تأليه إمام أو أئمة (أشخاص بعينهم)، انفتح متأخروهم علي الفرق الإسلامية الكلامية الأخرى مما أكسب قولهم في التشبيه والتجسيم بُعداً كلامياً فلسفياً جديداً بسبب جدلهم ضد المعتزلة الذين كان لهم موقفاً تنزيهياً مضاداً في مسألة الذات الإلهية وصفاتها بعيداً عن فكرتي الحلول والتشبيه والتجسيم.

ويمكن حصر أهم الآراء التي جاء بها متكلمو الشيعة الغاليه في هذا المجال في مقالتين هما: القول بأن الله سبحانه وتعالى "جسم نوراني" وقد قالوا بذلك جميعهم. ثم القول

([43]) أنظر:- ا ياط، الانتصار، ص142-146.

الأشعري، مقالات الإسلامي ، ج1، ص21-22.

علي بن ا سن ا سعودي، مروج الذهب ومعادن ا وهر، ب وت، دار الأندلس للطباعة والنشر سـنة 1966م، ج4، ص21.

بأن الله سبحانه وتعالى "جسم لا كالأجسام بمعنى أنه شئ موجود" وقد انفرد بهذه المقالة هشام بن الحكم.

ونلاحظ شئ من التأويل في هاتين المقالتين. ففيما يتعلق بالمقالة الأولى: "الله جسم نوراني" فتظهر عند هشام بن الحكم في زعمه أن الله جسم محدود عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، نور ساطع له قدر من الأقدار، بمعنى أن له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه .. وأن أحسن الأقدار أن يكون سبعة أشبار بشبر نفسه. كالسبيكة الصافية، يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها. ذو لون وطعم ورائحة ومجسّة. لونه هو طعمه وهو رائحته وهو مجسته .. وأنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد[44].

ونلاحظ فيما ذكره هشام بن الحكم تخليط وغموض في وصف الله سبحانه وتعالى. فكيف يكون اللون هو الطعم وهو الرائحة وهو المجس ؟. إن هذا القول لا يستقيم عقلاً ولا يسنده الحس في نفس الوقت.

وعموماً فإن ما يبدو واضحاً من زعم هشام هو: أن الله سبحانه وتعالى جسم نوراني يتميز بأنه صافٍ ويتلألأ، وقدره سبعة أشبار بشبر نفسه. وكأنه هنا قد قاس الله تعالى علي الإنسان، لأن كل إنسان في الغالب سبعة أشبار بشبر نفسه. وهذه العبارات والقياسات تدل علي التشبيه والتجسيم الواضحين. فالله تعالى جسم نوراني قدره سبعة أشبار كقدر الإنسان، مع الخلاف في قدر الشبر في حالة كل منهما. متحرك يسكن ويقوم ويقعد. ثم لجأ هشام، بعد كل ذلك التجسيم والتشبيه الواضحين، إلى التمويه باستخدام عبارات لغوية لا تنم عن محتواً واضح كالقول بأن لونه هو طعمه ورائحته ومجسته. وربما كان ذلك بقصد إخفاء وتمويه مزاعمه التجسيمية الصريحة باستحداث مفهوم للجسمية يخالف المفهوم اللغوي المعروف لها.

---

(44) الأشعري، مقالات الإسلامي ، ج1، ص281.
وا قدسي، البدء والتاريخ، ج5، ص139-140.

أما هشام الجواليقي وشيطان الطاق فقد تخليا عن تمويه هشام بن الحكم وقال بجسمية أكثر صراحة. إذ زعم هشام الجواليقي: "أن الله نور ساطع يتلألأ بياضاً علي صورة الإنسان، له يد ورجل وأنف وعين وفم، .. وأن لربه وفرة سوداء وإن ذلك نور أسود"[45]. فهو هنا يحدد لون النور وتفاصيل الصورة الإلهية التي هي عنده علي صورة الإنسان تماماً بأعضاء جسمه المختلفة.

وأكّد شيطان الطاق مقالة صاحبيه الهشامين في "أن الله تعالى نور" وزعم أن ربه علي صورة الإنسان متوهماً أن ذلك متمشياً مع الشرع. فقال: "ورد في الخبر أن الله خلق آدم علي صورته. وعلي صورة الرحمن، فلابد من تصديق الخبر"[46].

فواضح أن أقوال هذه الجماعة (الهشامين وشيطان الطاق) في وصف كنه ذات الله سبحانه وتعالى بأنه "جسم نوراني" أو "نور ساطع علي صورة إنسان" هي أقوال صريحة في التجسيم والتشبيه لأن النور (الضوء) هو جسم باعتباره صورة من صور المادة كما جاء في علم الطبيعة (الفيزياء).

كذلك، بجعلهم الله سبحانه وتعالى جسم نوراني علي صورة إنسان، قد أخطأوا فهم بعض النصوص الشرعية. فتمسكوا بحقيقتها وقالوا بالكيف. فالخبر الذي استند عليه شيطان الطاق هو قوله (ε)عن رواية أبي هريرة: "خلق الله آدم علي صورته طوله ستون ذراعاً"[47]. وقوله: (ε)"إذا قاتل أحدكم فيجتنب الوجه فإن الله خلق آدم علي صورته"[48]. باعتبار أن الهاء في كلمة "صورته" ترجع إلى الله سبحانه وتعالى. والصحيح أنها ترجع في الحديث الأول إلى آدم عليه السلام. وترجع في الحديث الثاني إلى المضروب بمعنى أن الله

---

(45) الرازي: اعتقادات فرق ا سلم وا شرك ، ص65. والأشعري، مقالات الإسلامي ، ج1، ص109.

(46) الشهرستا ، ا لل وا ل، ج1، ص187.

والا ي، ا واقف، ص421.

(47) رواه لبخاري صحيحه. أنظر:- الشيخ العي ، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج22، باب بـدء الـسلام، حديث رقم(1)، ص229.

(48) رواه مسلم صحيحه. أنظر:-البيهقي، الأ اء والصفات، ص290.

خلق آدم علي صورة هذا المضروب. وهذا هو الفهم المتفق عليه في كتب السُّنة[49]. لذلك فإن المشبِّهة والمجسِّمة الذين استندوا علي هذين الحديثين في إثبات زعمهم أن الله تعالى علي هيئة الإنسان قد أخطأوا خطأ كبيراً عند أهل السنة لمخالفتهم المقصود من الحديثين الشريفين.

أما القول بأن الله سبحانه وتعالى "جسم نوراني" تمسكاً بظاهر الآية: (الله نور السماوات والأرض) [النور: 35]. فهو تأويل خاطئ للآية لأنه بحث في كيفية ذات الله تعالى وصفته. وذلك غيب لا يجوز الخوض فيه. لذلك لم يأت عن ثقات أهل التفسير والتأويل ذلك الفهم بالرغم من اختلافهم حول هذه الآية. فابن جرير الطبري مثلاً يقول في تفسيره لها: "يعني تعالى ذكره بقول: (الله نور السماوات والأرض) هادي من في السماوات والأرض، فهم بنوره إلى الحق يهتدون، وبهداه من حيرة الضلالة يعتصمون"[50].

ورويت روايتان عن ابن عباس في معنى قوله: (الله نور السماوات والأرض) إحداهما: هي أنه سبحانه وتعالى هادي أهل السماوات والأرض. وهو المعنى الذي أخذه الطبري عنه فيما يبدو. والثانية: بمعنى أنه مدبِّر السماوات والأرض ومنوِّرهما بالشمس والقمر وهو المعنى الذي أخذه عنه جلال الدين السيوطي في تفسير الجلالين[51]. ولم يبتعد الزمخشري في تأويله للآية عن ذلك الفهم. فأكّد أن المعنى: ذو نور السماوات والأرض. ونور السماوات والأرض هو الحق شبّهه بالنور في ظهوره وبيانه كقوله تعالى: (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور) [البقرة: 257] أي من الباطل إلى الحق[52].

وبناءً علي ذلك يمكننا الحكم بأن المشبِّهة والمجسِّمة الذين يصفون ذات الله تعالى بأنه "نور" استناداً علي قوله تعالى: (الله نور السماوات والأرض) خاطئون، إذ أنه لم يرد

---

(49) أنظر:- ا س بن مسعود البغوي، شرح السنة، قيق: شعيب الأرناؤوط و مد زه الشاويش، بـ وت، ا كتـب الإسلامي، الطبعة الأو 1971م، ج1، ص174-176.

(50) الط ي، جامع البيان، ج18، ص105.

(51) جلال الدين السيوطي، القرآن الكر و امشه تفس الإمام ا لال ، ص295.

(52) الز شري، الكشاف، ج3، ص76-77.

في أخبار الثقات ما يؤيد ذلك الفهم لأنه تأويل يبحث في حقيقة وكيفية ذات الله سبحانه وتعالى.

كذلك لا تصمد أمام النقد المقالة الثانية: "الله جسم لا كالأجسام ومعنى ذلك أنه موجود". والتي انفرد بها هشام بن الحكم. ويبدو أنه قد استخدم هذه العبارة أسوة بالصفاتيه المنزهة الذين يقولون: هو عالم لا كالعلماء، حي لا كالأحياء ... الخ.

إلا أن استخدامه لوصف "جسم لا كالأجسام" فاسد لأنه لا يستند علي الشرع فقد وردت نصوص بتسميته تعالى حياً، وعليماً، وقديراً .. وغيرها. ولم يأت نص شرعي بتسميته تعالى جسماً. فلو أتانا نص بتسميته تعالى جسماً لوجب علينا القول بأن الله جسماً، وكنا حينئذٍ نقول فيه أنه لا كالأجسام كما قلنا في عليم وقدير وحي فلا فرق في ذلك.

وفوق ذلك فإن هشاماً بقوله "جسم لا كالأجسام ومعنى ذلك أنه موجود" قد نقل المفهوم اللغوي المستخدم والمتفق عليه رد لفظ "جسم" إلى مفهوم آخر غير مستخدم وغير متفق عليه لغوياً. لأن لفظ الجسم – كما سبق التوضيح – له معنى محدد هو: "الطويل العريض العميق المحتمل للقسمة"[53]. أما استخدام لفظ "جسم" بمعنى "شئ موجود" فإنه نقل للمفهوم اللغوي المستخدم للفظ إلى مفهوم آخر غير مستخدم وغير متفق عليه لغوياً. وهو – كما قال ابن حزم – مزج للأشياء وقلب لها عن موضوعاتها في اللغة[54].

ويبدو أن هشاماً بن الحكم قد توصل لعبارة "جسم لا كالأجسام بمعنى أنه موجود" من خلال جدله ومحاوراته مع المعتزلة، تهرباً من أن يوصف قوله بالتجسيم الصريح. فأراد التمويه بتلك العبارة فوقع بقوله ذلك في الإلحاد في أسماء الله تعالى بتسميته باسم لم يسم به نفسه، كما وقع في التجسيم وتناقض القول في ذات الوقت.

تبقى ملاحظة أخيرة في تأويل الصفات الإلهية عند غلاة الشيعة وهي: أنهم لم يبحثوا "الصفات الإلهية" من حيث استحقاق أن يوصف بها الله سبحانه وتعالى كما وصف

([53]) ا ﺮجا ، التعريفات، ص67.

([54]) ابن حزم، الفصل ا لمل والأهواء والنحل، ج2، ص119.

بها نفسه ووصفه بها رسوله صلي الله عليه وسلم، كما لم يتناولوا موضوع تقسيمات الصفات الإلهية إلى صفات ذات وصفات فعل وغيرها ولعل السبب في ذلك أن هدفهم الأساسي هو موضوع الإمامة وتقديس من يقولون بإمامته. وكان هشام بن الحكم هو الاستثناء الوحيد منهم في قوله بحدوث العلم الإلهي وذلك في اعتراضه علي أبي الهذيل العلاّف المعتزلي في زعمه أن الله تعالى لم يزل عالماً بنفسه.

وحاول هشام بن الحكم أن يلزم أبا الهذيل العلاّف ببعض الحجج النقلية والعقلية منها قوله تعالى: (ثم جعلناكم خلائفاً في الأرض من بعدهم لننظر كيف تفعلون) [يونس: 14]، وقوله تعالي: (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) [الانفال: 66]. فزعم هشام أن التخفيف حدث الآن فكذلك العلم بضعفهم، لأن الكلام الثاني معطوف علي الأول وأن لهاتين الآيتين نظائر في القرآن كثير[55].

وأضاف هشام بن الحكم مؤكداً قوله في حدوث علم الله رداً علي أبي الهذيل العلاف: "فإن كان الله لم يزل عالماً بكفر الكافرين فما معنى إرسال الرسل إليهم، وما معنى الاحتجاج عليهم، وما معنى تعريفهم لما قد علم أنهم لا يتعرفون إليه ؟ هل يكون حكيماً من دعا من يعلم أنه لا يستجيب له ومن لا يرجو إجابته ؟" [56].

ويبدو أن هشاماً قد أثار المعتزلة بآرائه في حدوث العلم الإلهي، فمضوا يناقشونه ووجهوا إليه الكثير من النقد الهام والحاسم في ذات الوقت أهمه إلزام الخياط المعتزلي في قوله: "فإذا زعم هشام أن الله جل ثناؤه قد كان غير عالم بغيره فكيف جاز وقوع الفعل منه وهو غير عالم كيف يفعله؟"[57].

وبصرف النظر عن قوة أو ضعف إلزامات هشام بن الحكم فإن مقالته في حدوث العلم الإلهي (بل ومقالة حدوث الصفات الإلهية عموماً) تتمشى تماماً وتنسجم مع آراء غلاة

([55]) ا ياط، الانتصار، ص115.
([56]) ا رجع السابق، ص117.
([57]) ا رجع السابق، ص119.

الشيعة في الإلهيات لأنهم قالوا بالتشبيه والتجسيم وبالأحرى مماثلة الله تعالى للمخلوقات، إذا القول بحدوث صفة إلهية كالعلم أو الحياة أو القدرة .. وغيرها منتهاه هو التشبيه بين صفات الخالق وصفات البشر المخلوقين. لأنه يعني أن الله سبحانه وتعالى الأزلي (القديم) كان بدون تلك الصفة ثم حدثت له، فيكون بذلك مثل الإنسان الذي يكون جاهلاً ساعة ميلاده ثم يكتسب العلم، أو يكون غير حياً ولا موجوداً قبل حبل أمه به ثم يصبح حياً موجوداً .. وهكذا بالنسبة لسائر الصفات الحادثة.

3/التأويل وجعل الصفات الإلهية كصفات البشر:

يلاحظ في الرأي القائل بأن الصفات الإلهية تشبه صفات البشر وبالأحرى هي صفات بشرية أنه في مدلوله النهائي يهبط بالذات الإلهية وصفاتها فيشبهها ويجعلها مماثلة لذوات البشر وصفاتهم وهو في شكله النهائي تصوّر الله تعالى علي شكل مادي بشري أو إضفاء صفات البشر علي ذاته تعالى. ويُعرف هذا الموقف بالتجسيم في اصطلاح المتكلمين. يقول التهانوي: "المجسمة قوم يقولون أن الله جسم حقيقة. فقيل هو مركّب من لحم ودم كما قال مقاتل بن سليمان وغيره .. ومنهم من بالغ ويقول أنه علي صورة إنسان: فقيل شاب أمرد جعد قطط، وقيل هو شيخ أشمط .. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. والكراميه قالوا هو جسم أي موجود. وقال قوم منهم أي قائم بنفسه"[58].

ويبدو من تعريف التهانوي أن المجسمة هم: قوم رفضوا التأويل بمعناه الاصطلاحي في آيات وأحاديث الصفات الإلهية، والذي يعني تجاوز اللفظ عما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، بمعنى صرف الكلام عن الظاهر الراجح إلى المعنى المرجوح بدليل سمعي أو عقلي يقترن به بحثاً وراء القصد الذي هو في الأصل تأكيد حقيقة أن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شئ من حيث ذاته وصفاته.

---

(58) مد علي الفاروقي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، قيق: د. لطفي عبد البديع، القاهرة، مكتبة النهضة ا صرية 1963م، ص373.

ويمكنني القول بأن في موقف المجسمة هذا أخذ بالتأويل بمفهومه في المرحلة الأولى، أعني التأويل بمعنى الانتهاء إلى حقيقة الأخبار الغيبية وارجاعها إلى عاقبتها ومآلها أي صورتها التفصيلية الواقعية النهائية.

وبناءً علي هذا الفهم يكون المجسمة قد قاموا بتأويل آيات وأحاديث الصفات الإلهية: كيد الله، ووجهه، واستوائه، وعلوه .. وغيرها. وفسّروها بتحديد حقيقة المقصود منها علي نحو كيفي مادي. فهم قد خاضوا في تحديد كيفية الوجه واليد والاستواء علي العرش والعلو عن الخلق .. فقالوا بصورة واقعية نهائية تؤول لها آيات وأحاديث الصفات، باعتبار أن تلك الصورة النهائية هو حقيقة المقصود منها وكيفيتها النهائية الواقعة فعلاً. فكانوا بذلك من المؤولين كقوله تعالى: (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولم يأتهم تأويله) [يونس: 39]. وقد أدى بهم ذلك الموقف الخاطئ من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله إلى أن يضفوا علي الله صفات الأجسام صراحة.

إذن فغلاة الصفاتيه المجسمة قد قالوا بالتأويل بخلاف ما يعتقده الكثير من الدراسين المحدثين ومؤرخي الفرق القدامى الذين صنفوا غلاة الصفاتيه كرافضين للتأويل عموماً. ولعل السبب في ذلك هو الغموض الذي شاب مفهوم التأويل علي نحو ما تم توضيحه في الفصل السابق.

وتدخل تحت هذا الفهم جماعة المشبِّهة أيضاً. لأن المجسمة هم مشبِّهة في الأصل، لجعلهم الله سبحانه وتعالى جسماً كالأجسام، وإن لم يصرِّحوا بلفظ التشبيه. ولأن التشبيه في اللغة هو التمثيل "وأشبه الشيء ماثله"[59]. بمعنى الدلالة علي مشاركة أمر لآخر في معنى. كما وأن الأمة أجمعت علي أن من قال الرب جسم أو صورة متصورة علي هيئة الإنسان فقد شبّه ربه. فلا ينفع صاحب هذا المذهب بعد ذلك نفي سمة التشبيه[60].

([59]) ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص503.

([60]) إبن تيميه، منهاج السنة النبوية، ج1، ص201.

وذهب إمام الحرمين الجويني، في تحديده للعلاقة بين التشبيه والتجسيم، إلى ما يفهم منه أن التشبيه كلمة مدلولها أضيق من التجسيم. يقول الجويني: "المشبِّه من يعترف بالتشبيه، فأما من ينكره ويثبت للرب صفات لا يجوز ثبوتها إلا للمخلوقات فلا نسميه مشبِّهاً تحقيقاً، إذ المشبِّه من يعتقد تشابه الرب والمحدث من كل وجه. إذ حقيقة المثلين: المتساويين في جملة الصفات"[(61)].

فالجويني هنا يضيّق في معنى "مفهوم التشبيه" وفي إطلاق تسمية المشبِّه، ويجعل من متطلبات صحة إطلاقها اعتراف المشبِّه بالتشبيه أو أن يكون التشابه الذي يقول به في جملة الصفات وليس بعضها ليصبح الشبيه مثيلاً لما شُبِّه به.

ويبدو لي أن العلاقة بين التشبيه والتجسيم هي ليست علاقة طردية أو علاقة تضاد، بمعنى أن إثبات أحدهما يؤدي إلى نفي الآخر. وإنما هي علاقة فيها نوع من التقابل Correspondence أو التماثل والاستدعاء، بمعنى أن كلا الفكرتين: "التشبيه" و"التجسيم" تمثِّل مدخلاً للأخرى. ففكرة التشبيه تستدعي فكرة التجسيم، كما تستدعي فكرة التجسيم فكرة التشبيه.

فتشبيه الله سبحانه وتعالى بالمخلوقات أو بالإنسان من حيث الهيئة أو الأعضاء يؤدي بالضرورة إلى التجسيم، حتى إذا لم يُصرِّح ذلك المشبِّه باسم الجسم، لأنه لا يمكن تصور هيئة أو أعضاء إلا في شكل مادي.

وكذلك فإن القول بأن الله تعالى "جسم" يؤدي بالضرورة إلى التشبيه بالأجسام الأخرى المتعارفة إلا إذا تم نفي مدلول الجسم أو "المفهوم المتعارف للجسم"، فيقال مثلاً معنى جسم أنه موجود. وهذا يذكرنا بقول بعض غلاة الشيعة الإمامية كهشام بن الحكم بوجود جسم لا كالأجسام. وهو قول متناقض وجمع بين نفي وإثبات إن كان لمفهوم أو مدلول واحد للجسم. لأن الجسم في اللغة هو "البدن" أو "الأعضاء من الناس والإبل

---

[61] (4) إمام ا رم ا وي ، الشامل أصول الدين، ص290.

والدواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق"(62). فلا مجال لتجاوز هذا المدلول اللغوي للجسم واستخدام "لفظ الجسم" بمعنى آخر.

وقد ظهر الرأي القائل بأن الصفات الإلهية كصفات البشر عند المغالين في إثبات الصفات الإلهية الخبرية علي وجه الخصوص، كالحشويه وزعيمهم مقاتل بن سليمان في منتصف القرن الثاني الهجري، كما ظهر بشكل فلسفي عند الكراميه أتباع محمد بن كرام في منتصف القرن الثالث الهجري.

ويصف ابن خلدون (ت 808هـ) هذه الجماعة بأنهم "مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه، ففريق أشبهوا في الذات – ذات الله تعالى – باعتقاد اليد والقدم والوجه عملاً بظواهر وردت بذلك فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة آي التنزيه المطلق، والتي هي أكثر موارد وأوضح دلالة لأن معقولية الجسم تقتضي النقص والافتقار...وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات – صفات الله سبحانه وتعالى – كآيات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحروف وأمثال ذلك وآل قولهم إلى التجسيم"(63).

وهنا تجدر الإشارة إلى أن وقوف وتمسك غلاة الصفاتيه بظواهر آيات وأحاديث الصفات قد يبرر إطلاق البعض عليهم اسم "الظاهرية" باعتبار أنهم يأخذون بظاهر النص وما تدل عليه ألفاظه من معاني بديهية واضحة وهو الأمثال الحسية المضروبة لتلك المعاني. فهم بهذا المعنى ظاهريون فقط في فهم النص الديني المتعلق بموضوع الذات الإلهية وصفاتها، وهو من أهم موضوعات ما وراء الطبيعة.

والخطير في هذا الموقف الظاهري أنه يدِّعي معرفة حقيقة وكنه الذات الإلهية، فهو بهذا المعنى موقف تأويلي يدعي معرفة حقائق ومآل المسائل الغيبية. فهو موقف ظاهري في النصوص التي تتعلق بموضوعات الميتافيزيقاً الغيبية !. وهذا بلا شك يخالف معنى الظاهرية في مجال الفقهيات والتي ترفض استخدام منهج التأويل في المسائل العملية. كما

---

62 ([5]) ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص99.

(63) ابن خلدون، ا قدمة، ص428.

أنه يخالف الظاهرية Phenomenalsim في الفلسفة الحديثة حيث يطلق عندهم مفهوم Phenomenon علي عدة معانٍ: منها الواقع الخارجي المؤثّر في الحواس، كالظواهر الفيزيائية، والكيميائية، والحيوية، والفلكية. كما تطلق أيضاً علي كل ما يبحث فيه العلم من الحقائق التجريبية، أو علي المعطيات التجريبية المباشرة من جهة ما هي مستقلة من المُدرِك[64].

فغلاة الصفاتيه القائلين بأن الصفات الإلهية تشبه صفات البشر هم ظاهريون بمعنى أنهم يقفون عند المعنى الظاهر لبعض النصوص الشرعية الخاصة بالذات الإلهية وصفاتها[65].

وغلاة الصفاتيه الذين يجعلون الصفات الإلهية كصفات البشر هم الحشويه، أو أهل الحشو. وهو لقب تحقير أُطلق علي أولئك الفريق من أصحاب الحديث والرواة البسطاء ممن لم يتهذبوا بالعلم، والذين لم يكن لهم نصيب من علم المعقولات، فاعتقدوا بصحة الأحاديث المسرفة في التجسيم، بل تحدّثوا بالسقط من الروايات والأخبار الكاذبة. من غير تأمل وفحص لتلك الأخبار والروايات، بل فضّلوها علي غيرها وأخذوا بظاهر لفظها[66]. بل أضافوا إلى ذلك أحاديث كاذبة.

وتسميتهم بالحشويه فيها دلالة علي نوع منهجهم، لأن "الحشو" في اللغة "هو ما يملأ به الوسادة. وفي الاصطلاح عبارة عن الزائد الذي لا طائل تحته"[67]. ويبدو لي أن

---

(64) Marutner Thomas,ed., A Dictionary of Philosophy, Blackwell, Cambridge Massachusetts, 1996, P.319.

(65) ـدر الإشارة إ أن الظاهرية عند غلاة الصفاتيه تلف اماً عن الظاهرية عند الفلاسفة لأن الأخ ين ينكـرون معـ ا وهر ويقولون أن الوجود ا قيقي مؤلف من الظواهر، فكل ظاهرة عندهم مركبة من ظواهر أخـرى أو داخلـة تركيب ظواهر أخرى كديفيد هيوم Hume الذي ذهب إ أنه لا وجود إلا للظواهر، وأن الشيء بذاته ليس سـوي لفظ. وهذا موقف تلف عن موقف كانط Kant الذي يسلم بوجود الشيء بذاته ويقـول أن العقـل لا يـدرك إلا الظواهر.

(66) دائرة ا عارف الإسلامية، ج7، ص439.

(67) ا ـرجا ، التعريفات، ص77. وكذلك:- ابن رشد، مناهج الأدلة عقائد ا لة، ص134.

تسمية تلك الجماعة بالحشويه راجعة إلى أنهم يعمدون إلى حشو فكرة الذات الإلهية بكثير من الصفات الحسية البشرية.

فمنهج الحشويه إذن هو الأخذ بالمعنى الظاهري للنصوص باعتباره يمثل المعنى الحقيقي المقصود في مجال الإلهيات. فلم يجعلوا مدخلاً للعقل وحدوده في معرفة الله تعالى وصفاته، وكان اعتمادهم علي الخبر في ذلك الموضوع.

وقد حكى مؤرخو الفرق الإسلامية عن الحشويه ومقالاتهم في التشبيه والتجسيم ما تأبى الآذان سماعه. كأقوال مضر بن محمد بن خالد بن الوليد (ت 141هـ)، وكهمس بن الحسين (ت 149هـ) وأحمد الهجيمي (ت 156هـ)، الذين صرحوا بأن الله سبحانه وتعالى جسم من لحم ودم، وله أعضاء، بل قال بعضهم أعفوني من اللحية والفرج وسلوني ما وراءه[68].

وأجاز بعضهم من أصحاب مضر وكهمس علي الله تعالى الملامسة والمصافحة. وقالوا أن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك[69].

ومن ضلالات الحشويه وكذبهم في الحديث يحكي الشهرستاني أنهم رووا عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "لقيني ربي فصافحني وكافحني، ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله. كما رووا عنه أن موسى عليه السلام كان يسمع كلام الله كجر السلاسل"[70].

ومن أعلام الحشويه، الذين شغلوا مكاناً هاماً في الفكر الإسلامي في القرن لثاني الهجري، مقاتل بن سليمان (150هـ) صاحب كتاب التفسير الكبير. الذي ملأ تفسيره حشواً بكثير من الأحاديث الضعيفه وأساطير اليهود والنصارى المتعلقة بالتشبيه والتجسيم[71].

---

(68) الإ ي، ا واقف علم الكلام، ص429.

(69) الأشعري، مقالات الإسلامي ، ج1، ص287.

(70) الشهرستا ، ا لمل وا ل، ج1، ص105.

(71) جلال الدين السيوطي، الإتقان علوم القرآن، ج2، ص188-189.

وتتمثل آراء مقاتل بن سليمان في التشبيه والتجسيم في قوله الواضح: أن الله سبحانه وتعالى جسم، وأنه جثة علي صورة إنسان له لحم ودم وشعر وعظم، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان وراس وعينين، وهو - مع هذا – لا يشبه غيره ولا يشبهه[72].

وتبدو لي العبارة الأخيرة في قول مقاتل: "وهو لا يشبه غيره ولا يشبهه" غريبة جداً ! فكأنه يريد أن يقول أن الله سبحانه وتعالى إنسان متميّز في شكله الإنساني عن سائر الناس، ولعل ذلك التميّز في اللون وحده لأنه لم يذكره!.

ويذكر أيضاً عن مقاتل بن سليمان أنه كان من أوائل الذين فسروا المقام المحمود تفسيراً مادياً، فقال: إن الله علي العرش بالمعنى المكاني المادي، وأنه استقر عليه استقراراً محسوساً. وأنه قال: وكل شئ في القرآن "واستوى"، أي واستقر[73].

ولعل هذا التفسير وبالأحرى التأويل التجسيمي هو السبب الذي جعل أئمة أهل السنة والجماعة يبغضون مقاتلاً ويتركون حديثه وقوله. فقد قال عنه أبو عبد الرحمن النسائي (ت 303هـ) المحدِّث المشهور: "الكذابون المعروفون بوضع الحديث علي الرسول صلي الله عليه وسلم أربعة. ابن أبي يحيي بالمدينة، والواقدي ببغداد، ومقاتل بن سليمان بخراسان، ومحمد بن سعيد – المعروف بالمصلوب - بالشام"[74]. كما صرح الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ) بأنه ما يعجبه أن يروي شيئاً عن مقاتل صاحب التفسير[75].

ولنا في قول الإمام أحمد بن حنبل هذا ملاحظة هامة هي: بالرغم من أنه، وهو إمام السلف والمحدثين الأكبر، كان لا يعجبه أن يروي عن مقاتل الحشوي شيئاً إلا أن جمهور الحنابلة البسطاء، الذين لم يتهذّبوا بالعلم ولم يقبلوا قول الإمام أحمد في إثبات الصفات الإلهية بلا كيف، تطرّفوا واستهوتهم فكرة جسمانية الله ومشابهته تعالى للبشر، كما جاءت

---

(72) ا لملطي، التنبيه والرد، ص75.

(73) ا لملطي، ا رجع السابق، ص75-76.

(74) س الدين ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، قيق: مد ي الدين عبد ا ميد، القاهرة، مكتبة النهـضة ا صرية 1948م، ج4، ص342.

(75) ابن خلكان، ا رجع السابق، ج4، ص342.

عند مقاتل بن سليمان، فقالوا بالحشو وتطرّفوا فيه. وقد ذكر ابن الجوزي (ت 597هـ) في كتابه "دفع شُبه التشبيه" كثيراً من آراء أولئك الحنابلة المتطرفين أمثال: الحسن بن حامد البغدادي الورّاق شيخ الحنابلة في زمنه، والقاضي أبو يعلى، وأبو الحسن ابن الزاغوني. وغيرهم ممن يقول فيهم: "إن من أصحابنا الحنابلة من يتكلم في الأصول بما لا يصلح فنزلوا إلى مرتبة العوام، إذ حملوا الصفات علي مقتضى الحس، وأثبتوا لله صورة ووجهاً زائداً علي الذات وعينين وفماً وأصابع وفخذاً وساقين ورجلين"[76].

وحقيقة أن الحشويه وزعيمهم مقاتل بن سليمان لم تكن أهميتهم في الفكر الإسلامي لأقوالهم في التشبيه والتجسيم في حد ذاتها، وإنما ترجع أهميتهم لاستخدامهم للتأويل في مبحث الذات الإلهية وصفاتها بمفهومه في المرحلة الأولى، وأقصد بذلك التأويل بمعنى الانتهاء إلى حقيقة الأخبار الغيبية وإرجاعها إلى عاقبتها وصورتها التفصيلية الواقعية النهائية. مما جعلهم يثيرون حفائظ الكثيرين من المفكرين الإسلاميين المنزِّهة الذين جنّدوا أنفسهم للرد عليهم مستخدمين المفهوم الاصطلاحي الجديد للتأويل بمعنى إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الظاهرية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة اللسان العربي في التجوّز التي هي أحكام اللغة العربية في البلاغة والبيان من مجاز واستعارة.

ومن جانب آخر كانت مذاهب التجسيم عند غلاة الشيعة والحشويه كمقدمة لمذهب الكراميه في التجسيم في منتصف القرن الثالث الهجري، والذي ظهر في شكل مذهب فلسفي منظّم عند محمد بن كرام المرجئ (ت 255هـ) مؤسس فرقة الكراميه. مما جعل المستشرق تريتون Tritton يصفه بأنه يمثّل أفضل نموذج لحركة التجسيم في الفكر الإسلامي[77].

وقد اشتهر الكراميه في كتب مؤرخي المقالات والفرق الإسلامية باسم "مجسِّمة خراسان"، إشارة إلى الموطن الذي نشأ فيه زعيمهم إبن كرام وتلقى فيه تعليمه وثقافته ونشر فيه تعاليمه، كما أنه قد تعاظم أمره والتف حوله الكثير من الأتباع في ذلك الموطن.

([76]) دائرة ا عارف الإسلامية، ج5، ص534.

([77]) Tritton, A. S., Muslim Theology, P. 50.

وغالباً ما يعود السبب في التفاف أهل خراسان حول آراء إبن كرام التجسيمية إلى أن خراسان قد كانت موطن المجوس الثنويه والحشويه من بعدهم .. موطن مقاتل بن سليمان.

وتتمثل آراء إبن كرام في التجسيم في زعمه: أن الله تعالى جسم، له حد ونهاية من تحته ومن الجانب الذي ينتهي إلى العرش ولا نهاية له من الجوانب الأخرى[78]. كما ذكر إبن كرام في كتابه "عذاب القبر" أن الله سبحانه وتعالى مماس لعرشه. وأن العرش مكان له[79].

يتضح من هذا أن إبن كرام قد انشغل ببحث مسألة "عرش الله سبحانه تعالى" كما انشغل بها مقاتل بن سليمان من قبله. فحدث له ما حدث لسلفه، فكما سبق أن أدت مسألة العرشية بمقاتل إلى التجسيم الصريح في زعمه أن الله تعالى علي العرش بالمعنى المكاني المادي، وأنه استقر علي العرش استقراراً محسوساً، كذلك ساقت إبن كرام إلى التجسيم الصريح أيضاً، إذ أنه زعم أن الله تعالى مماس لعرشه، ولا تصح المماسه إلا علي الأجسام وبذلك يكون الله تعالى جسماً.

كذلك نلاحظ في زعم ابن كرام، بأن الله تعالى جسم له حد ونهاية من تحته ومن الجانب الذي ينتهي إليه العرش، أنه شبيه بما جاء في عقائد الثنويه الفارسية التي كانت تقول بأن النور والظلمة "يزدان وأهرمن" أصلان خالقان ومتساويان في الأزلية[80]. وأن معبودهم الذي سموه نوراً (يزدان) يتناهى من الجهة التي تلاقي الظلام وإن لم يتناه من الجهات الأخرى[81]. ولعل في ذلك ما يشير إلى تأثر إبن كرام بآراء أولئك الثنويه خاصة وأن خراسان موطن إبن كرام هي الموطن الأصلي لهم.

([78]) أبو ا ظفّر الاسفرايي ، التبص الدين، ص99.

([79]) أنظر:-البغدادي، الفَرق ب الفِرق، ص216.

وا قدسي، البدء والتاريخ، ج5، ص141.

وا قريزي، ا طط ا قريزية، ج4، ص170.

([80]) دائرة ا عارف الإسلامية، ج6، مادة ثنويه، ص211.

([81]) البغدادي، الفَرق ب الفِرق، ص216.

وإمعاناً في تأكيد الجسمية، وصف إبن كرام الله تعالى بالثقل، فذكر في كتابه "عذاب القبر" في تفسيره لقوله تعالي: (إذا السماء انفطرت) [الانفطار: 1] أنها انفطرت من ثقل الرحمن عليها[82].

وقد كان لابن كرام مفهوماً لـ "لفظ جسم" مختلفاً عن مفهوم سابقيه من المجسِّمة الإسلاميين، إذ أن الجسم عنده هو القائم بذاته المستغني في وجوده عن غيره[83]. كذلك استخدم عبارات غريبة وجديدة في مجال الإلهيات تنم عن مذهب تجسيمي منظّم عند حديثه عن ذات الله تعالى. فضمّن كتابه "عذاب القبر" باباً سماه: "في كيفوفية الله عز وجل" قصد منه تحديد كيف الذات الإلهية وصفاتها والتي هي عنده "جسم". وكذلك عبّر عن جهة الله تعالي أو مكانه باسم "الحيثوثيه" بمعنى حيث يوجد الله سبحانه وتعالى. كما جوّز علي الله تعالى الانتقال والتحول والنزول بالمعنى المادي[84].

يتضح من ذلك الفهم التجسيمي المنظّم استخدام إبن كرام للتأويل في مبحث الذات الإلهية وصفاتها (كما فعل الحشويه من قبله) بمفهموه في المرحلة الأولى، والذي يعني الانتهاء إلى حقيقة الأخبار الغيبية (حقيقة ذات الله سبحانه وتعالى) وإرجاعها إلى عاقبتها وصورتها التفصيلية الواقعية علي نحوٍ مادي.

وانفرد إبن كرام عن سائر المجسمة بإثباته للصفات الإلهية جميعها باعتبارها صفات قديمة أزلية قائمة بذات الله تعالى، باستثناء صفة الإرادة، والتي زعم أنها حادثة في ذات الله تعالى ولا يصير الله بها حادثاً، لأنها إرادة إحداثه تعالى للأشياء وقت حدوثها. فهي تحقيق وجود المراد في الوقت المراد. وهي قوله تعالى: (كن) فيحدث في ذاته حرف الكاف والنون وهو أمر التكوين الحادث حسب زعمه[85].

([82]) البغدادي، ا رجع السابق، ص218.

([83]) إبن تيميه، منهاج السنة النبوية، ج1، ص243. والشهرستا ، ا لل وا ل، ج1، ص109.

([84]) البغدادي، الفَرق بـ الفِرق، ص220.

([85]) البغدادي، ا رجع السابق، ص217.

وأهم ما جاء به إبن كرام في بحثه للصفات الإلهية يتمثل في عدم تفريقه بين صفات الذات وصفات الفعل، باعتبار أن الأولى قديمة والثانية حادثة كما اتفق المتكلمون. فقال بقدمهما وأزليتهما جميعاً (باستثناء صفة الإرادة كما سبقت الإشارة)، وهو في هذا الموقف لم يكن قاصداً إتّباع موقف السلف الرافضين للخوض في مسائل علم الكلام، والذين أحجموا عن تصنيف الصفات وتقسيمها لأنهم رأوا إجراءها كما وردت بالشرع تجنباً وخوفاً من ابتداع ما لم يرد بالكتاب والسُّنة في مسائل الإلهيات.

أما إبن كرام فقد أن عدم تفريقه بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية لأسباب فلسفية. فهو يرى أن صفات الفعل قديمة أزلية مثل صفات الذات، وأن الله تعالى لم يزل موصوفاً بأسمائه المشتقة من أفعاله عند أهل اللغة مع استحالة وجود الأفعال في الأزل[86]. فالله تعالى عند إبن كرام لم يزل خالقاً بخالقيه فيه، وهذه الخالقيه هي قدرته علي الخلق، لم يزل رازقاً برازقيه فيه هي قدرته علي الرزق .. وهكذا بالنسبة لسائر صفات الفعل. فالقدرة علي الخلق والرزق قديمة وبذلك يكون الله تعالى موصوفاً بأنه خالق ورازق منذ الأزل لقدرته القديمة علي الخلق والرزق. إلا أن المخلوقات والمرزوقات جميعها حادثة. ومن هنا قال الكراميه: إن الله لم يزل خالقاً رازقاً علي الإطلاق ولا يقولون أنه لم يزل خالقاً للمخلوقات ورازقاً للمرزوقات، وإنما يذكرون الإضافة عند وجود المخلوقين والمرزوقين. وقبل وجودهم يقال: أنه لم يزل خالقاً رازقاً علي الإطلاق. وقاسوا علي هذا القول كل صفات الأفعال من كونه جواداً، منعماً، مجيباً .. وغيرها[87].

ويبدو موقف الكراميه مقبولاً في عدم تفريقهم بين صفات الذات وصفات الفعل، لأنه لا يخالف العقل والشرع جميعاً. بعكس آرائهم في التجسيم والتي كان من الطبيعي أن ترفضها الفرق الإسلامية الأخرى لما فيها من مخالفة واضحة لما أوجبه الإسلام من اعتقاد التنزيه. لذلك نجد المعتزلة قد هبّوا لمناظرة الكراميه، فذكر المقريزي أنه: "كانت بين

([86]) الشهرستا ، اية الاقدام علم الكلام، حرره وصححه: الفريد جيوم، بغداد، مكتبة ا ث د.ت، ص181.

([87]) البغدادي، الفَرق ب الفِرق، ص219.

الكراميه بالمشرق وبين المعتزلة مناظرات وفتن كثيرة متعددة"[79]. كذلك نهض متكلموا أهل السنة كالشهرستاني للرد عليهم ومهاجمتهم فذكر أنهم "ليسوا علماء معتبرين، بل سفهاء أغنام جاهلين"[80]

... وهكذا جاء الغلو في إثبات الصفات الإلهية، والذي يمثّله موقف المشبِّهة والمجسِّمة. وأهم ما يجدر التنبيه إليه بشأنهم هو أنهم لا يشكّلون مدرسة School في الفكر الإسلامي، لها أصول فكرية متفق عليها وعقائد أساسية في موضوعات العقائد، كالعدل الإلهي، الإيمان والكفر، الإمامة، الوعد والوعيد، إثبات الشفاعة، والإيمان بعذاب القبر ... وغيرها مثل الفرق الإسلامية الأخرى التي لها عقائد وأصول في تلك الموضاعات.

فما يجمع المشبِّهة والمجسِّمة ينحصر فقط في موقفهم من مسألة الذات الإلهية و صفاتها. فيمكن للمرء منهم أن يكون مرجئاً كمقاتل بن سليمان ومحمد بن كرام، أو يكون خارجياً كالعجاردة الشيبانيه أصحاب "شيبان بن سلمة" الخارج أيام أبي سلم الخراساني، والذي كان يُشبِّه الله سبحانه وتعالى بخلقه[81]. أو يقول بقول الجهميه بالجبر، أو قول المعتزلة في العدل الإلهي وفي جميع أصولهم باستثناء اصل التوحيد، أو يقول بقول رجال السلف وأهل السنة والجماعة في جميع عقائدهم عدا قولهم في موضوع الصفات الإلهية، وذلك مثل بعض الحشويه وغلاة الحنابلة.

ويبدو كذلك أن المشبِّهه والمجسِّمة يجمعهم الرأي القائل أنه لا يمكن تصور موجود حقيقة ولا يكون مادة. وبالتالي فإن تصور الله سبحانه وتعالى كعقل خالص "كما جاء عند بعض الفلاسفة والمتكلمين المنزِّهة" يساوي عندهم العدم والزندقة والكفر. لذلك طبقوا ذلك الفهم أو التصور المادي للذات الإلهية علي نحوٍ متطرف، وكأن قوله تعالى: (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) [الشورى: 11] يعني عندهم أنه لا يمكن أن يقاربه شئ في الألوهية والقدرة علي الخلق، أما فيما يتعلق بهيئته أو صورته فهي مثلك ومثلي !. تعالى الله

([79]) ا قريزي، ا طط ا قريزية، ج4، ص180.
([80]) الشهرستا ، ا لل وا ل، ج1، ص108.
([81]) الأشعري، مقالات الإسلامي ، ج1، ص181.

عن ذلك علواً كبيراً. وقد يكون تفسيرهم لتلك الآية (ليس كمثله شئ) قريب إلى حد ما من التفسير الذي قد يراد للآية التي خاطب بها الله تعالى نساء النبي صلي الله عليه وسلم بقوله: (يا نساء النبي لستن كأحدٍ من النساء) [الأحزاب: 32] بأن المعنى أن النساء الأخريات في مكانة أدنى من مكانتهنَّ، ولكنهنَّ يشبههن تماماً من ناحية الهيئة والصورة. وبالتالي وكأن فهم المشبِّهة والمجسِّمة للآية (ليس كمثله شئ) أن الله سبحانه وتعالى لا يقاربه أحد من المخلوقات في الألوهية من حيث القدرة والعلم والهيمنة .. الخ في حين أنه يشبه المخلوقات فيما يتعلق بالهيئة والصورة !.

الفصل الثالث

التأويل كأداة للتنزيه ونفي الصفات الإلهية

الفصل الثالث

التأويل كأداة للتنزيه ونفي الصفات الإلهية

1/ التأويل وأصل مقالة نفي الصفات الإلهية:

نشأت مقالة نفي الصفات الإلهية عند مفكري الإسلام في بداية القرن الثاني الهجري كرأي فلسفي في التوحيد والتنزيه يستند علي النصوص الشرعية ويستخدم منهج التأويل والاستدلال العقلي.

وقد كان الهدف من نفي الصفات الإلهية وإنكارها هو الدفاع عن التوحيد وتأكيد تنزيه الله سبحانه وتعالى عن جميع ما يوهم وجود شبه قريب أو بعيد بينه تعالى وبين سائر المخلوقات. وتعود الأسباب الرئيسية التي جعلت بعض المتكلمين الإسلاميين ينفون الصفات الإلهية لسببين رئيسين:-

السبب الأول: أن الصفات الإلهية تشبه صفات البشر أو تشترك معها في الاسم. فلا يجوز إثباتها حتى لا يصبح الله سبحانه وتعالى مثل المخلوقين بأي وجه من الوجوه. ويقوم هذا السبب علي قياس الغائب "الله سبحانه وتعالى باعتباره غائباً عن المدركات الحسية" بالشاهد "الموجود العيني المدرك حسياً"، بافتراض تشابه الصفات والاشتراك في الأسماء. فالقول بنفي الصفات القصد منه هنا التفرقة بين الشاهد والغائب باعتبار أن الأسماء والصفات تشترك ولا تختلف بينهما "شاهداً وغائباً". ولا يخفى أن التفرقة المقصودة بين الغائب والشاهد في هذه الحالة ناقصة جداً، لأنها تمنع الاشتراك اللفظي فقط ولا تفرِّق حقيقة بينهما من حيث الاختلاف الكيف او النوعي التام في الذات والصفات، لأن الغائب لا يدرك كيفه !.

السبب الثاني: أن إثبات صفة إلهية أزلية "قديمة"هي ليست الذات الإلهية يعني بالضرورة تعدد القدماء. والمقصود بالقدماء هنا الذات الإلهية من جهة وصفاتها من الجهة الأخرى. فقالوا بنفي الصفات الإلهية الأزلية خشية أن ينتهي الأمر بالمسلمين إلى ما وقع

فيه النصارى الذين فرّقوا بين ثلاث صفات ذاتية: هي الوجود والعلم والحياة، وجعلوا كل صفة منها مستقلة بذاتها، وأطلقوا عليها اسم الأقانيم أو الأشخاص، وهو ما يُعرف بعقيدة الثالوث Trinity.

فالقديم إذن واحد هو الذات الإلهية، ولا يجوز إثبات قديم سواه. لذلك يعم طائفة نفاة الصفات – كما يقول الشهرستاني[344] – القول بأن الله قديم، والقدم أخص وصف ذاته. فنفوا الصفات القديمة أصلاً وقالوا: هو عالم بذاته قادر بذاته، حي بذاته – لا بعلم وقدره وحياه هي صفات قديمة ومعان قائمة لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص وصف له لشاركته في الألوهية.

وأهم ما يلاحظ في نشأة مقالة نفي الصفات الإلهية في الفكر الإسلامي أنها كانت مشوبة ببعض الغموض والتناقض وعدم النضوج، ثم تطوّرت هذه المقالة بعد مطالعة كتب الفلاسفة أثناء فترة الترجمة المنظّمة للتراث اليوناني في نهاية القرن الثاني الهجري وبعده، فظهرت الأدلة العقليه المؤيدة لهذه المقالة [345].

فتذكر المصادر أن الجعد بن درهم (قتل 120هـ)، الذي نشأ بخراسان معاصراً لغلاة الشيعة البيانيه والمغيريه ولزعيم الحشويه المجسمة مقاتل بن سليمان، هو أول من نفى الصفات الإلهية ونادى بفكرة التأويل العقلي بقصد تنزيه الله تعالى[346]. ويبدو من هذا أن الجعد قد عاش مع الغلاة من المشبِّهة والمجسِّمة فتعرف علي آرائهم وعارضها.

إلا أن المصادر لا تذكر تفاصيل آراء الجعد الكلامية في ذات الله وصفاته، ومعارضته وخلافاته مع المشبهة والمجسمة. وينحصر ما ورد عنه في أنه كان ينكر الصفات الإلهية[347]. وأنه أول مفكر إسلامي نفى أن يكون الله في سماواته علي عرشه،

([344]) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص43-44.

(345) أنظر: الشهرستاني، المرجع السابق، ج1، ص46.

(346) عماد الدين ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، القاهرة، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى 1932م، ج9، ص350.

([347]) إبن تيميه، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ج6، ص33.

مخالفاً تفسير مقاتل بن سليمان المادي للمقام المحمود والاستواء علي العرش قعوداً[348].
وقال بخلق القرآن منكراً الكلام الإلهي القديم. وأنه أظهر مقالته تلك أيام هشام بن عبد الملك (ولى الخلافة 105هـ) فطلبه بنو أمية، فهرب وسكن الكوفة، ووجدت مقالته بعض الانتشار في زمنه إذ "أخذ برأيه جماعة" كما يقول السمعاني[349].

ويبدو أن آراء الجعد قد أحدثت جدلاً فكرياً كبيراً بالكوفة مما جعل خالد القسري، والي الأمويين علي الكوفة آنذاك، يذبحه يوم العيد الكبير (عيد الأضحى) وبعد خطبة العيد مباشرة بتهمة زعمه أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً[350].

كان ذلك هو كل ما ذكرته المصادر عن الجعد بن درهم في التأويل ونفي الصفات الإلهية، مما يؤكد أن نشأة مقاله نفي الصفات الإلهية في الفكر الإسلامي قد كانت غامضة جداً. فجريمة الجعد وبالأصح الكبيرة التي ارتكبها واستحق بها القتل ذبحاً صباح العيد هي تصريحه بإنكار أن يكون الله في سماواته علي عرشه ونفيه لصفتي الخُلّة (المحبة التي تتخلل النفس) والكلام الإلهي. فلم تطلب منه الاستتابة، ولم يوصف بالارتداد عن الإسلام كما لم توضّح الأسباب التي جعلته ينكر وينفي تلك الصفات.

فنحن لا نعرف هل نفى الجعد الكلام الإلهي علي الإطلاق ؟ أم نفى كونه صفة قديمة (أزلية) زائدة علي الذات الإلهية مما يؤدي إلى القول بتعدد القدماء كما ذهب المعتزلة فيما بعد ؟. وهل قصد الجعد بنفيه لتكليم الله عز وجل لموسى عليه السلام أن يكون كلام الله تعالى ككلام البشر الذي يتخاطبون ويتفاهمون به فيكون هدفه نفي وجود شبه بين الله تعالى والبشر من أي وجه من الوجوه ؟. كذلك لم تذكر المصادر أية إشارة إلى تأويلات الجعد

---

(348) الملطي، التنبيه والرد، ص75.

(349) عبد الكريم السمعاني، الأنساب، تصحيح وتعليق: عبد الرحمن بن يحي، حيدر ايـاد – الـدكن، دائرة المعارف العثمانية 1963م، ج3، ص287.

(350) أنظر:- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج5، ص263.

العقلية للنصوص الشرعية التي يوهم ظاهرها بالتشبيه أو التجسيم. هذا بالإضافة إلى الإغفال التام لرأي الجعد في الأسماء الحسنى وبقية الصفات الإلهية، إن كان له رأي فيها.

عليه يصحُّ الحكم بأن مقالة نفي الصفات الإلهية في نشأتها الأولى، لم تظهر كمذهب كلامي له مبادئ فلسفية واستدلالات عقلية. وأن تطوّر تلك المقالة قد تم بمجئ الجهم بن صفوان (قتل لأسباب سياسية سنة 128هـ) وشيوخ المعتزلة من بعده. لأن الجهم يعتبر من أوائل وأهم المتكلمين الذين استخدموا منهج التأويل العقلي، وحكّموا العقل في النصوص الشرعية في تاريخ الفكر الإسلامي. لذلك فقد نسبت إليه فرقة الجهميه، وفرقة المجبره، ثم نسبت إليه أيضاً فرقة المعتزلة التي لقّبت منذ عهد الخليفة المأمون بالجهميه. كما يتضح من كتابات السلف الأوائل كأحمد بن حنبل والبخاري والدرامي وابن قتيبة. فبالرغم من أن فرقتي الجهميه والمعتزلة تتفقان في أصول هامة كالتنزيه ونفي الصفات الإلهية إلا أنهما تختلفان في أصول جوهرية أخرى كقول الجهم بالجبر المطلق وقول المعتزلة بحرية الاختيار أو ما يعرف عندهم بالعدل الإلهي. بذلك يمكن القول أن لدى الجهميه أصلاً ومبدءاً للمعتزلة في التأويل العقلي والتنزيه ونفي الصفات الإلهية. كذلك فإن للجهميه أيضاً أصل ومبدأ لطائفة المجبره الذين ينفون الفعل حقيقة عن الإنسان ويضيفونه لله سبحانه وتعالى. ولعل في ذلك ما يبيّن أهمية الجهم بن صفوان في تاريخ الفكر الإسلامي عموماً وفي استخدام منهج التأويل العقلي علي وجه الخصوص.

فقد توزّعت آراء الجهم الكلاميه بين مختلف الفرق. فالمعتزلة أخذوا بمقالته في التنزيه ونفي الصفات الإلهية تطبيقاً لمنهج التأويل العقلي، والجبريه أخذوا بمقالته في نفي الفعل حقيقة عن الإنسان وإضافته إلى الله سبحانه وتعالى. فكانت أهمية الجهم بن صفوان في كونه جاء بآراء ووضع مشاكل وأثار عاصفة فكرية.

وحقيقة كانت نشأة الجهم بن صفوان الفكرية متميزة في ثرائها مما ساعد في كسبه لتلك المكانة الفكرية الهامة في علم الكلام الإسلامي. فقد نشأ في خراسان في النصف الأخير من القرن الأول الهجري، وكان ذا نظر وذكاء. ثم انتقل من موطنه خراسان إلى الكوفة

والتقى بالجعد بن درهم وجالسه وأخذ عنه فكرة منهج التأويل العقلي وبالأحرى تحكيم العقل في النصوص الشرعية ومقالة نفي الصفات. ثم عاد إلى ترمذ بخراسان وبدأ يدعو لآرائه ويذيعها، حيث كان يعيش هناك المفسِّر الحشوي المشهور مقاتل بن سليمان (ت 150هـ). وكان يصلي مع مقاتلاً في مسجده، فجرت بينهما مناظرات ومجادلات حول الذات الإلهية وصفاتها. واستطاع مقاتل بنفوذه أن ينفيه عن ترمذ. فدعاه الحارث بن شريح لمشاركته في حربه ضد بني أمية وفيها كانت نهايتهما فقتلهما والي الأمويين مسلم بن أحوز سنة 128هـ في آخر عهدهم في آخر أيام المروانيه[351].

لقد كانت هناك إذن عداوة ضاربة بين الجهم والحشويه وإمامها مقاتل بن سليمان. فتغالى الجهم في التنزيه قدر تغالي أعداءه الحشويه في التشبيه والتجسيم كما سنرى. وفي ذلك حُكى عن معاصرهما الإمام أبو حنيفة النعمان (ت 150هـ) أنه كان يقول: "أتانا من خراسان ضيفان كلاهما ضالان: الجهميه والمشبهة. أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال أن الله تعالى ليس بشيء. وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله تعالى مثل خلقه. إن هذا معطل وذاك مشبِّه وإن لهما رأيين خبيثين"[352].

وقد كانت مسألة عرش الله سبحانه وتعالى من أهم موضوعات الجدال والخلاف بين الجهم ومقاتل. فالجهم أخذ بمقالة أستاذه الجعد بن درهم الذي نفى أن يكون الله في سماواته علي عرشه "كما جاء في خطبة خالد القسري قبل أن يذبحه يوم العيد". أما مقاتل فقد كان يقرر أن الله سبحانه وتعالى قد استوى علي العرش بمعنى أنه تعالى قد استقر عليه استقراراً.

فذهب الجهم في رده علي مقاتل إلى القول بأن الله سبحانه وتعالى لا يحد بجهة فلا يقال أنه فوق البشر أو تحتهم. وكذلك لا يقال أنه تعالى في السماء أو أنه فوق العرش. فرأي

([351]) أنظر:- ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج9، ص350.
وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج5، ص127-128.
(352) إبن تيميه، مجموعة تفسير شيخ الإسلام، ص288.

جهم في الجهة، وكذلك المعتزلة من بعده، يستند علي قوله تعالى: (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله) [الزخرف: 84]، وقوله تعالى: (وهو الله في السماوات وفي الأرض) [الأنعام: 3]. فاعتبر الجهم هاتين الآيتين من المحكم وما سواهما من الآيات التي تجعل لله مكاناً "كوجوده في السماء أو استوائه علي العرش" متشابهة. فزعم أن الله تعالى في كل مكان بنفسه وذاته تبارك وتعالى(353).

وتنحصر آراء الجهم بن صفوان في نفي الصفات الإلهية في فكرتين أساسيتين:

الفكرة الأولى: نفي الصفات يمنع الاشتراك بين الله تعالى وخلقه، وهذه الفكرة في عمومياتها يتفق عليها جميع نفاة الصفات الإلهية. فالله تعالى لا يوصف بوصف يجوز إطلاقه علي غيره، فلا يجوز أن يقال في حقه أنه حي، أو عالم، أو مريد، أو شئ، أو موجود .. ونحو ذلك. لأن هذه الصفات تُطلق علي العبيد المخلوقين. وإنما يقال في وصفه أنه: قادر، فاعل، موجد، خالق، محي، مميت لأن هذه الأوصاف – في رأي الجهم – مختصة به وحده ولا تُطلق علي العبيد(354). وإذا انتفت عن المخلوقات هذه الصفات انتفاءً تاماً فإنهم لا يكونون مختارين في أفعالهم، وهذا هو أساس قول الجهم في الجبر لأن الفعل والإيجاد لا يشارك فيه الله تعالى أحد.

الفكرة الثانية: أن الصفات أعراض تقوم بالأجسام. فزعم الجهم أن الصفات أعراض تقوم بالموصوف، لأنه لا يعقل موصوف بصفة إلا الجسم. والجسم محدث مما يلزم عنه حدوث كل موصوف بصفة. وبما أن الله سبحانه وتعالى قديم التزم الجهم نفي الصفات عنه(355).

وبالرغم من أن فكرتي الجهم بن صفوان المذكورتين، واللتان جعلتاه ينفي الصفات الإلهية بقصد تنزيه الله سبحانه وتعالى عن التشبيه والتجسيم، تبدوان في مظهرهما وجيهتين

---

(353) ابن قيم الجوزيه، اجتماع الجيوش الإسلامية علي غزو المعطلة والجهميه، ص60.

(354) أبو المظفر الاسفرابيني، التبصير في الدين، ص96.

(355) إبن تيميه، كتاب النبوات، ص133.

إلا أنهما في حقيقة الأمر تستندان علي أسس خاطئة، كما أنهما تتناقضان مع بعض مقالاته وآرائه.

ففكرته وبالأحرى حجته الأولى القائلة بضرورة نفي الصفات الإلهية حتى لا يكون هناك تشابه بين الله تعالى والمخلوقين قد وجدت اعتراضاً وجيهاً من رجال السلف الصفاتيه، الذين رأوا أن جهماً قد استند في رأيه علي أساس خاطئ. وردوا عليه بأن الظاهر المفهوم من آيات وأحاديث الصفات لو كان المراد به خصائص المخلوقين حتى لا يُشبَّه المولى تعالى بخلقه لما خالفه أحد في رد الظاهر ونفيه، لأن هذا ليس مراداً بالاتفاق، للقطع بأنه تعالى "ليس كمثله شئ" لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله. إلا أن هذا ليس هو ظاهر تلك الآيات، وإنما ظاهرها ما يليق بالخالق تعالى وليس في العقل ولا في السمع ما ينفي هذا. والصفة تتبع موصوفها. فكما أن ذات الله سبحانه وتعالى ليست كذوات المخلوقين فكذلك صفاته[356].

فالخطأ الذي وقع فيه الجهم هو عدم تفريقه بين الاشتراك في الاسم والاشتراك في المعنى. والممنوع في حق الله سبحانه وتعالى هو الثاني دون الأول. لأن الأول ورد في الشرع، فالعلم مثلاً ورد وصف الخالق به والمخلوق، مع أنه ليس بمشترك بينهما في المعنى والنوع، لأن علم الله قديم وشامل (وما يعذب عن ربك مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء) [سبأ: 3] وعلم المخلوق مكتسب ومحدود.

أما فكرة الجهم الثانية القائلة بأن الصفات أعراض تقوم بالأجسام. فهي فكرة فلسفية قديمة يمكن ردها إلى أرسطو (384-322 ق.م) الذي ميّز بين الجوهر والعرض. وذهب إلى أن الجوهر هو الوجود الثابت. وهو موضوع الفلسفة الأولى. والوجود العرضي لا يصح أن يكون موضوع علم أياً كان، لأن الأعراض عديدة لا تحصى وزائلة غير ثابتة. والجوهر يتقوّم بذاته أي بصفاته الذاتية التي تمثل ماهية الشيء، والأعراض تتقوّم به. فليس

([356]) محمد بن إسحاق بن خزيمة، التوحيد وإثبات صفات الرب، مراجعة وتعليق: محمد خليل هراس، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية 1968م، ص27-32.

الجوهر شيئاً مجهولاً تحت المحمولات كما يتخيل كثير من المحدثين، ولكنه الموضوع الذي يتصف بها[(357)].

وفي الفلسفة الحديثة أخذ ديكارت فيلسوف المنهج العقلاني (1596-1650م) فكرة التمييز بين الجوهر والعرض كمسلّمه لا تقبل الشك. فذهب إلى أنه لا يوجد شئ بلا صفات أو خواص، وبالتالي فإننا عندما ندرك صفة أو خاصية ما فإننا نستنتج شيئاً (جوهراً) تستند إليه تلك الصفة. بمعنى أن وجود الصفات يشير إلى وجود الشيء (المادة أو الجوهر) الذي يتصف بتلك الصفات[(358)].

كذلك أقرّ جون لوك (1632-1704م) إمام المذهب التجريبي بذلك التمييز الديكارتي بين الشيء والصفة أو الخاصية. وقال بمفهوم الجوهر أو القوام Substratum. وقد كانت مساهمة لوك الأساسية متمثّلة في معالجته النقدية لمفهوم الجوهر وطرحه للسؤال الهام. ما الذي من الممكن أن نعرفه عن الشيء بمعزل عن صفاته أو خواص تأثيراته ؟. وكانت إجابته أننا لا نملك فكرة واضحة محددة عن ذلك الشيء بمعزل عن الصفات أو الخصائص التي ندركها بحواسنا. ويترتب علي إجابته هذه إنكاره لإمكانية المعرفة الميتافيزيقيه التي تقوم بدراسة ما يقع خلف الظواهر[(359)].

نعود فنقول أن فكرة الجهم بن صفوان الثانية، التي بنى عليها مقالته في نفي الصفات الإلهية، والقائلة بأن الصفات أعراض متغيرة تقوم بالموصوف. هذه الفكره صحيحة بالنسبة للأشياء المادية الحادثة "الأجسام" باعتبار أن العرض هو موجود قائم بمتحيّز. فالبياض أو الطول لا يقوم إلا في جسم "مادة". أما بالنسبة للقديم المنّزه عن

---

(357) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة 1966م، ص173-174.

(358) د. يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، القاهرة، دار النهضة العربية 1968م، ص39.

(359) د. عبد المتعال زين العابدين، مدخل جديد إلى الفلسفة، الخرطوم، مطبعة جامعة النيلين 1995م، ص111-112.

الجسمية الذي لا يقبل التحيّز والتغيير، فالأمر يختلف تماماً. فصفاته تخالف صفات الحوادث نظراً لأن ذاته تخالف ذواتها. وصفات القديم ليست أعراضاً لكون الأعراض متغيّره ولا تقوم إلا بالأجسام، وذات القديم ليست متغيّره، وهي منزهه عن الجسمية.

فالجهميه أغفلوا التفريق بين الشاهد والغائب في هذه المسألة، وهذا هو سبب تخليطهم. كما وأن رأي الجهم بأن الصفات واجب نفيها عن ذات الله تعالى لكونها أعراضاً لا تقوم إلا بالأجسام الحادثة يقضي عليه أن لا يثبت صفة لله تعالى مهما كان نوعها، نظراً لأن في إثبات أية صفة له تعالى هو إثبات لجسميته في ذات الوقت. ومن هنا فإن جهماً قد كان متناقضاً في إثباته لصفات القدرة والخلق والإحياء والإماته ونفيه لبقية الصفات الأخرى مهما كانت تبريراته وحججه في ذلك. إذ لا يجوز التفريق بين الغائب والشاهد في صفات دون أخرى.

كذلك ذهب الجهم بن صفوان إلى القول بحدوث علم الله تعالى، فزعم أنه هو غير الله، وهو محدث مخلوق. وأنه تعالى لم يكن فيما لم يزل عالماً بشيء أصلاً، وإنما أحدث لنفسه علماً علم به الأشياء[360].

ويضيف الجهم أن الله تعالى لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه، لأنه لو علم ثم خلق: أفبقى علي ما كان أم لم يبق ؟ فإن بقى فقد جهل، وإن لم يبق فقد تغير، والمتغير مخلوق ليس بقديم. وتبعاً للجهم فإن الله تعالى يحدث علوماً متجددة، بها يعلم المعلومات الحادثة، ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدِّمة عليها[361].

ونلاحظ هنا أيضاً أن الجهم يقدِّم حجة فلسفية في حدوث علم الله تعالى، تقوم علي الفكرة الأرسطيه القائلة باستحالة تغيّر القديم. فبسبب هذه الفكرة نفى أرسطو معرفة المحرِّك الأول بالعالم. وتأثر بذلك إلى حد ما بعض فلاسفة الإسلام، كابن سينا الذي أنكر علم الله تعالى بالجزئيات المنقسمة بانقسام الزمن إلى الكائن وما كان وما يكون، نسبة لأن العلم بتلك

([360]) الايجي، المواقف في علم الكلام، ص428.

([361]) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص96.

الجزئيات يؤدي إلى تغيّر في ذات القديم. مما جعله يزعم أن الله تعالى يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والآن والمستقبل، وأنه يعلم الجزئيات بعلم كلي.

وقد قدّم الغزالي، في كتابه تهافت الفلاسفة، إلزاماً مشهوراً، في إثبات أزلية علم الله سبحانه وتعالى وعلمه بالجزئيات الحادثة بذلك العلم القديم، وذلك رداً علي القائلين بأن علم الله بالجزئيات الحادثة يؤدي إلى تغيير في ذاته تعالى. وذلك بقوله: "ماذا يمنع إذا قلنا أن الله تعالى يعلم المعلومات المحدثه في زمان وقوعها بعلمه القديم. دون أن يحدث ذلك تغييراً فيه في الأزل والأبد والحال، لأنه كان يعلم أولاً بزمان وقوع تلك الحوادث وكل ما يتعلق بها" [362].

ولا يخفى أن القول بحدوث العلم الإلهي يخلق بعض الاشكالات الفلسفية، وذلك نظراً لأنه إذا ثبت حدوث العلم فليس يخلو إما أن يحدث في ذاته تعالى، وذلك يؤدي إلى التغيير في ذاته وتغيير القديم محال. وهذا ما أدركه ابن سينا مما جعله ينكر علم الله بالجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان. وإما أن يحدث في محل آخر غير ذاته فيكون المحل موصوفاً بالعلم لا الباري تعالى. وهذا هو ما خفيَ عن الجهم بن صفوان وأدركه بعض متكلّمة وفلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعده.

وبالرغم من المآخذ المذكورة حول آراء الجهم بن صفوان في الصفات الإلهية إلا أنه من الإنصاف القول بان مقالة نفي الصفات الإلهية المستندة علي منهج التأويل العقلي قد أخذت شكلاً أكثر وضوحاً، وصبغة فلسفية لا تخفى، بمجئ الجهم بن صفوان، وبدرجة لا نجدها إلا عند شيوخ المعتزلة الذين جاءوا بعد منتصف القرن الثاني الهجري كأبي الهذيل العلاف وخلفه. وذلك لأن قول شيخ المعتزلة الأول، واصل بن عطاء (80-131هـ)، والذي كان معاصراً للجعد بن درهم والجهم بن صفوان، قد كان غير نضيجاً في نفي الصفات الإلهية وكوصف الشهرستاني: "كانت هذه المقالة – مقالة نفي الصفات - في بدايتها غير

([362]) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم: د. سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة 1972، ص213.

نضيجة. وكان واصل بن عطاء يشرع فيها علي قول ظاهر، وهو الاتفاق علي استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين قديمين أزليين. وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة"[363].

وقول الشهرستاني هذا، وأن كان فيه إغفال لدور الجهم بن صفوان في إقامة مقالة نفي الصفات الإلهية علي أسس فلسفية لم ترد عند الجعد بن درهم وشيوخ المعتزلة الأوائل، إلا أنه يعضِّد القول بأن مقاله نفي الصفات قد بدأت غامضة ومضطربة "غير نضيجة علي حد قوله" وقد تطورت بعد مطالعة كتب الفلاسفة أثناء فترة الترجمة المنظّمة للتراث اليوناني في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة وبعده. فأصبحت بعد ذلك رأياً كلامياً له صبغة فلسفية واضحة وتأويلات واستدلالات وبراهين عقلية تؤيده.

فيمكن بالتالي وصف أصل مقالة نفي الصفات بأنها مقالة هجين Hybrid لمزجها بين الأفكار الإسلامية والفلسفة كما جاءت في كتب فلاسفة اليونان التي تمت ترجمتها، وفي عقائد الكنيسة اليونانية علي وجه الخصوص في مجال نفي الجسمية والصفات الإلهية علي أسس عقلية فلسفية كما جاءت في كتابات الأب كليمان السكندري Clement of Alexandria (ت 217هـ) والأب أوريجين Origin (ت 254م) التي تعرف باسم اللاهوت السلبي. والتي أقامت نفي الجسمية عن الله علي أسس عقلية فلسفية[364]. وقد كان موضوع الذات الإلهية هو الشغل الشاغل لآباء الكنسية اليونانية وذلك علي خلاف الكنيسة اللاتينية التي كانت مسألة الخطيئة موضوع اهتمامها الاول[365].

---

(363) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص46.

([364])Gilson, E. H., A History of Christian Philosophy in the Middle Ages, London, Sheed Eward, 1955, P. 36.

([365]) الخطيئة هي الذنب. واللاهوتيون يردون أصل الخطيئة إلى ارتكاب أبينا آدم مـا نهـى ا عنه، وليس أحد من البشر في نظرهم مجرداً من الخطيئة. وتسمى خطيئة آدم الخطيئة الأصـلية، وخطيئة بنيه من بعده لازمة عن الخطيئة الأولى.

أنظر:- د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص535.

وتنحصر أهم أفكار فلسفة اللاهوت السلبي في مجال نفي الجسمية عن ذات الله تعالى في الدليل العقلي الذي استخدمه الأب أوريجين والذين يمكن تلخيصه فيما يلي. المادة بطبيعتها قابلة للتغيير. وبما أن الشيء المتغيرّ لا يبقى علي طبيعة ثابتة، فالتغيير إذن يتضمن الفساد. فإذا كان الله جسماً مادياً فهو بالتالي يكون قابلاً للتغيير والفساد الآمر الذي يعني أنه غير كامل .. وبما أن الله كامل، وإلا لكان مثل بقية الموجودات المادية المتغيِّرة، وإلا لما كان هو الله، إذن فهو بعيد عن الفساد والمادية[366].

ولا يخفى أن دليل الأب أوريجين هذا قائم علي أساس فكرة الكمال الأرسطيه، والتي استخدمها أرسطو في وصف المحرِّك الأول الذي لا تشوبه المادة ولا يعتريه التغيّر.

وأهمية هذا الدليل لا ترجع لأصالته أو منطقيته، وإنما تقود إلى الأفكار التى اشتقها منه الأب أوريجين تلك الأفكار التي أصبحت تُعرف فيما بعد باسم اللاهوت السلبي في الفكر المسيحي وهي:-

1. الله واحد. وهو فكر وروح مطلق. وهو بسيط بمعنى أنه ليس بمركب من أجزاء أو أبعاض.
2. بما أن الله فكر مطلق فهو ليس بمادي Incorporeal مما يعني أن جميع صفات الأجسام أو المخلوقات المعروفة لدينا لا تنطبق عليه.
3. نسبة لأن الله يخالف جميع المخلوقات فنحن عندما نقول: أنه ليس بجسم ولا يشبه الأجسام، نكون في ذات الوقت قد أضفينا عليه الفكرة القائلة بأنه لا يمكن وصفه نظراً لمخالفته لجميع الموضوعات التي قامت عليها لغتنا.
4. إذا كان الله فكراً صرفاً فهو وحدة مُطلقة Absolute Unity لا تقبل التقسيم أو التجزئة، لأن التجزئة من صفات المادة.

---

(366) Gilson, A History of Christian Philosophy, P. 36.

5. بما أن الله فكر صرف، بسيط بساطة مطلقة خالية تماماً من التركيب وهو وحدة مطلقة، فبالتالي هو كمال مطلق لا يمكن معرفة كنهه بواسطة العقل البشري، بل كنهه وراء Beyond الإدراك البشري.(367)

وقد جعل المستشرقون يوحنا الدمشقي John of Damascus (ت 137هـ)، ذلك اللاهوتي المسيحي الذي عاش في بلاط الأمويين، الذي عاصر الجعد بن درهم والجهم بن صفوان وواصل بن عطاء، رواد مقالة نفي الصفات الإلهية في الفكر الإسلامي، هو الواسطة أو المعبر الذي وصلت من خلاله، وبشكل منهجي منظّم، تعاليم الكنيسة اليونانية في موضوع الذات الإلهية وصفاتها إلى مفكري الإسلام الأوائل الذين بحثوا ذلك الموضوع، وقالوا بالتنزيه وبنفي الصفات الإلهية.

فيقول ماكدونالد Macdonald: "مذهب الكنيسة اليونانية التام التكوين، خصوصاً كما قدّره يوحنا الدمشقي، دفع الناس من الكلام في أسماء الله إلى الكلام في صفاته"(368).

ويجئ تلاميذ ماكدونالد، من المستشرقين، من بعده فيسيرون علي نهج أستاذهم فيقول فنسنك Wensick: "إذا ثبت حقيقة أن النقاش حول الذات الإلهية في الفكر الإسلامي قد بدأ بالمشبِّهة، كما نحن نفترض ذلك، فإنه لمن الطبيعي أن يتبع المعتزلة في نفيهم للتشبيه تلك الطريق التي اتبعها يوحنا الدمشقي"(369).

ويقول تريتون Tritton: "أوضح يوحنا الدمشقي أن الصفات الإلهية تعود إلى ذات الله لا إلى شئ آخر خلافها. وهو بذلك قد كان سابقاً للنظرية الإسلامية القائلة بأن الصفات ليست شيئاً آخر خلاف ذات الله."(370)

ويأتي بعدهم موريس سيل M. Seale فيحاول إثبات أخذ المعتزلة لأصل التوحيد عندهم من الجهم بن صفوان الذي قام بدوره كوسيط لنقل أفكار آباء الكنيسة اليونانية في

---

(367) Ibid, P. 36-37.

(368) دائرة المعارف الإسلامية، ج2، مادة ا ، ص574.

(369) Wensick, A. J., The Muslim Creed, P. 63.

(370) Tritton, A. S., Muslim Theology, P. 57.

التوحيد والتنزيه لسلفه من المعتزلة. ويعمل سيل علي تحديد بعض الأقوال والنصوص المنسوبة إلى جهم بن صفوان والتي تثبت التشابه بل والتطابق التام بين آرائه في التوحيد ونفي الصفات الإلهية وتعاليم آباء الكنيسة اليونانية في ذلك المجال. (371)

ولا يخفى أن ما قصد أولئك المستشرقون تأكيده هو أن مقالة نفي الصفات الإلهية عند متكلمة الإسلام من جهميه ومعتزلة فيها تقليدي ومحاكاة لعقائد الكنيسة اليونانية ومذهب اللاهوت السلبي مما يضفي عليها طابع عدم الإصالة والإضافة الجديدة في الفكر الديني الفلسفي.

والحقيقة، كما سبقت الإشارة لذلك، أن مقالة نفي الصفات الإلهية مقالة هجين Hybrid مزجت بين الأفكار الإسلامية في التنزيه، كقوله تعالى: (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) [الشورى: 11] وغيرها من نصوص التنزيه الإسلامية، وبين عقائد وفلسفات أخرى، وكما أشار الشهرستاني في وصفه لمقالة أصحاب واصل بن عطاء من بعده في نفي الصفات، منها الفلسفة اليونانية وعقائد اللاهوت السلبي، وعقائد اليهود المنزِّهة كفرقتي اليوذعانية والمقاربة، والتي جمعها استخدام منهج التأويل العقلي والاستدلالات العقلية نفي الجسمية وتأكيد التنزيه.

فالتأويل العقلي، كما سبق التوضيح، ظاهرة دينية تاريخية عُرفت عند جميع الديانات السماوية وغيرها .. والحديث عند عقائد الكنيسة اليونانية ومذهب اللاهوت السلبي التام التكوين عند الأب أوريجين، ويوحنا الدمشقي من بعده، كسبب أساسي لنشأة مقالة نفي الصفات الإلهية عند الجهميه والمعتزلة هو حديث لا يوجد دليل يؤيده ويمنع مفكري الإسلام من طلب التنزيه لوجه الحق والتوحيد الصحيح أو لإشباع حاجة ذهنية مُلحة.

إن لمذهب اللاهوت السلبي المسيحي مساهماته في مجال نفي الجسمية عن الذات الإلهية علي أسس عقلية، وأن ذلك من الأمور التي لا سبيل للإقلال منها، إلا أن الروح

---

(371) Seale, M. S., Muslim Theology: A study of Origins with reference to the church fathers, P. 43.

العامة للتنزيه هي أقرب إلى ينابيع الوحي الإلهي منها للتفكير البشري كما ظهر عند آباء الكنيسة اليونانية. فعملية التنزيه والتأويل العقلي عملية متصلة لا إنقطاع من أجزائها في الفكر الديني منذ بداياته. ونحن نعلم أن الأديان السماوية جميعها إرث شرقي حيث ظهرت في الشرق. ولا توجد مبررات كافية لإرجاعها للطابع الغربي الأوربي والحضارة الغربية التي تجعل الفلسفة اليونانية أساساً للفكر الغربي وحضارته المعاصرة في محاولة لإثبات جذور ضاربة القِدم لحضارتهم الحديثة.

فسيكون من التبسيط المخل إرجاع مقالة التنزيه ونفي الجسمية عند الجهميه والمعتزلة إلى آباء الكنيسة اليونانية ومذهب اللاهوت السلبي، إذ أن البناء المنطقي لتصورات هؤلاء المتكلمين الإسلاميين كان لابد أن يفرز مقالة نفي الصفات واستخدام التأويل العقلي بقصد تنزيه الذات الإلهية، حتى في غياب اليهود المنزِّهة ومذهب اللاهوت السلبي في عقائد الكنيسة اليونانية، وذلك بسبب واقع رحابة الرؤية الإسلامية للوجود وبوقائع التفاوت الطبيعي بين الناس في المدارك والأفهام، كان من الطبيعي أن تتفاوت تصوراتهم وأفهامهم في فهم النصوص الدينية الخاصة بالذات الإلهية وصفاتها مع الاحتفاظ الكامل بالأصول الثابتة في العقيدة في إثبات الوحدانية لله عز وجل.

2/تأويل الصفات الإلهية عند المعتزلة:

كان ظهور التأويل بمفهومه الاصطلاحي، بمعنى صرف اللفظ عما اقتضاه ظاهره إلى معنى آخر مرجوح لدليل عقلي يقترن به، بشكل واضح عند شيوخ المعتزلة الذين جاءوا في القرن الثالث الهجري كأبي الهذيل العلاف (ت 226هـ) وخلفه. وذلك لأن قول شيخ المعتزلة الأول، واصل بن عطاء (ت 131هـ) في نفي الصفات الإلهية قد كان غير نضيجاً كما أوضحنا، إلا أن قصده منه كان واضحاً وهو تأكيد الوحدانية ومنع تعدد القدماء. وقد تطوّرت مقالة نفي الصفات عند خلفه من المعتزلة بعد مطالعتهم كتب الفلاسفة أثناء فترة الترجمة المنظّمة للتراث اليوناني في القرن الثالث الهجري فنشأت عن ذلك آراء في نفي

الصفات الإلهية ذات صبغة فلسفية واضحة وتأويلات واستدلالات وبراهين عقلية تأييداً لذلك الرأي لتحقيق الوحدانية المنزّهة .

فقد سمى المعتزلة أنفسهم أهل العدل والتوحيد بعد أن جعلوا أصول مذهبهم خمسة: "العدل، التوحيد، القول بالمنزلة بين المنزلين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنفاذ الوعيد".

ولكي يسلم لهم أصل التوحيد المُنزّه "البعيد عن التشبيه والتجسيم وتعدد القدماء" عمد المعتزلة إلى النصوص الشرعية فصنّفوا بعض الآيات القرآنية باعتبارها محكمة كقوله تعالى: (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) [الشورى: 11] وقوله تعالى: (ولم يكن له كفواً أحد) الإخلاص: 4، وقوله تعالى: (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) [الصافات: 159}، وقوله تعالى: (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) [الأنعام: 13]، وقوله تعالى: (وهو الله في السماوات والأرض) [الأنعام: 3]. فاعتقدوا أن التنزيه مقصداً إلهياً مما جعلهم يصنِّفون النصوص الشرعية الأخرى، التي إذا أُخذت حرفياً تؤدي إلى التشبيه والتجسيم وإثبات الجهة والرؤية، باعتبار أنها من المتشابه. فعمدوا إلى النصوص، وفقاً لهذا الفهم العقدي، وتأولوها علي مذهبهم تأويلاً بلغ مداه. وأعملوا، بكل ما يملكون من مقدرات نقدية بارعة بأساليب التمثيل البلاغية التي اشتمل عليها القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، علي صرف تلك النصوص عن معانيها الظاهرية الحرفية إلى معانٍ مجازية. فاستخدموا منهج التأويل بمعناه الاصطلاحي أداة لخدمة العصبية المذهبية.

وقد لفت ابن تيمية النظر لهذا التطرف في التأويل العقدي، الذي يهدف إلى مناصرة مذهب أو اعتقاد معين، وذلك في تقسيمه للناظرين إلى النصوص حسب مواقعهم: "فمنهم من يعتقد في المعنى ويحمل الألفاظ عليه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من

الدلالة والبيان، ومنم من يراعي مجرد اللفظ دون النظر إلى ما يصح للمتكلم به في سياق الكلام"[372].

وابن تيمية هنا يقصد التفرقة بين نوعين من التأويل: الأول استخدام التأويل مفهومه الاصطلاحي والذي أصبح فاتحة للتأويل العقدي. إذ يعتقد مستخدموه في معانٍ معينة حسب مذهبهم ويحملون عليها الألفاظ الواردة في آيات وأحاديث الصفات كما فعل المعتزلة والجهميه من قبلهم. والنوع الثاني من التأويل استخدمه الذين يراعون مجرد اللفظ الشرعي، كالمشبِّهة والمجسِّمة الحشويه وغيرهم، الذين يستخدمون التأويل بمعنى معرفة الحقيقة النهائية والمآل فيقولون في ألفاظ الصفات الإلهية، الواردة بالشرع، بمعناها الحقيقي الكيفي باعتباره المقصود.

فالمعتزلة، وقد أسموا أنفسهم بأهل التوحيد، في استخدامهم للتأويل بمفهومه الاصطلاحي، سلكوا في فهم التوحيد والتنزيه مسلكاً غريباً ومبتدعاً في الإسلام. حيث قالوا بنفي الصفات الإلهية سواء صفات الذات أو صفات الأفعال. فأبو الهذيل العلاّف (ت 226هـ) ذهب إلى أن علم الله هو الله، ونفى أن يكون الله تعالى عالماً بعلم حديث أو قديم[373]. ويذهب القاضي عبد الجبار (ت 415هـ)، وهو من المعتزلة المتأخرين، في كتابه المغني إلى أن نفي الصفات هو السبيل الوحيد بإفراد الله بالقِدم[374]. وعندهم أن من قال: إن الله عز وجل يرى في الآخرة بالأبصار علي أي وجه يكون مشبّهاً، والمشبّه عند أبي موسى المردار المعتزلي (ت 226هـ) كافر[375]. والعلة المشتركة بين جميع المعتزلة في نفي الرؤية أنه لو كان مرئياً لوجب أن يكون من أجناس المرئيات في الشاهد[376].

([372]) إبن تيميه، مقدمة في أصول التفسير، ص20.

(373) الخياط، الانتصار، ص108، 123.

(374) القاضي أبو الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، حقـق بإشـراف: د. طـه حسين، مراجعة: د. إبراهيم مدكور، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنـشر 1965م، ج4، ص341.

([375]) الخياط، الانتصار، ص68.

(376) القاضي عبد الجبار، المغني، ج4، ص129.

فأصبح المعتزله ، باستخدامهم منهج التأويل بمفهومه الاصطلاحي يعتمدون علي بعض النصوص الشرعية إعتماداً كبيراً باعتبارها محكمه واتخذوا منها حججاً يقفون بها في وجه المعارضين لهم في نفي الصفات الإلهية، ويجادلون حولها ويحاورون. فيجعلون منها طريقاً يسهِّل عليهم تبرير مذهبهم وإقناع الآخرين به. بل تمادوا في عصبيتهم المذهبية بادعائهم أن عقيدتهم هي التعاليم الحقة للدين والتوحيد.

ولقد لجأ المعتزلة في تعليلهم لمذهبهم في نفي الصفات الإلهية إلى منطق غريب يدل علي أنهم لم يفرِّقوا بين عالم الغيب والشهادة وبين ما يجب في حق الله تعالى وفي حق الإنسان، فخاضوا بعقولهم في الغيبيات فقالوا:-

1. إن الله تعالى لو وُصف بصفة ما للزم أن يكون قبل هذه الصفة ناقصاً ومحتاجاً إلى ما يكمله بهذه الصفة، وللزم افتقاره إليها وهو محال. فلو قيل أن الله تعالى عالم بعلم للزم عن ذلك افتقاره لصفة العلم لأنه لن يكون عالماً إلا بها.
2. وصف الله تعالى بصفة ما ينتج عنه تصور الكثره في الذات الإلهية، حيث يكون هناك صفة بل صفات وموصوف، لأن العالم غير العلم والقادر غير القدرة .. الخ.
3. لو وُصف الله تعالى بصفة ما للزم تبعاً لذلك أن تشاركه هذه الصفة في معنى القدم، ولزم عن ذلك تعدد القدماء، فتكون هناك ذات قديمة وصفة بل صفات قديمة، وهم يقولون بقديم واحد.

ونتج عن تصوّر المعتزلة لصفات الله علي هذا النحو أن قالوا بنفيها عنه تعالى، حتى لا يلزم من وصفه بها محال حسب منطقهم. ولا شك أن موقف المعتزلة هذا، في مسألة الذات الإلهية وصفاتها، يقوم علي استخدام العقل في مجال الغيب الذي لا يستطيع العقل إدراكه وتحكيم مقاييسه فيه. فهو يقوم علي مفهومهم للتأويل (خلافاً لما يعتقد الكثيرون من أن استخدام المعتزلة للتأويل قد جاء في الصفات الخبريه وحدها) لأنهم قالوا بنفي الصفات الإلهية لتأكيد القدم لله تعالى وحده. فقد زعم شيخهم النظّام (ت 231هـ) أن إثبات بعض الصفات لله تعالى في الشرع، كالعلم والقدرة، هو في الحقيقة علي سبيل التوسع. إذ هو لو

حققت الأمر إثبات لذاته. فيمكن القول أن لله علماً وقدرة، وحقيقة الأمر أنك تثبته عالماً قادراً. ورفض النظّام إثبات الصفات الإلهية الذاتية الأخرى كالحياة والسمع والبصر علي سبيل التوسع. والسبب في ذلك أن الله تعالى أطلق صفتي العلم والقدرة علي ذاته (علي سبيل التوسع) ولكنه لم يطلــق بقية الصفات الذاتية الأخرى[377]. وذلك في قوله تعالى: (أنزله بعلمه) [النساء: 166]، وفي قوله تعالى: (أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) [فصِّلت: 15].

فيلاحظ أن النظّام في نفيه للصفات الإلهية يقوم بتأويل الآيتين القرآنيتين اللتان تعرضتا لصفتي العلم والقدرة ليثبت أنهما جاءتا علي سبيل التوسع وليس بقصد إثبات هاتين الصفتين. فجعل معنى القول "أن لله علماً"، أنه عالم. ومعنى القول "أن له قدرة" أنه قادر بمعنى نفى ضدهما وهو: الجهل والعجز. أما بقية صفات الذات كالحياة والسمع والبصر فلم يجوّز النظّام مفهوم الإطلاق علي التوسع فيها. فلا يقول: إن لله حياة بمعنى أنه حي كما جوّز ذلك في العلم والقدرة. وواضح أن الذي دعاه إلى هذه التفرقة بين الصفات الذاتية هو أن التعبيرين الأولين "أنزله بعلمه" و"هو أشد منهم قوة" قد وردا في القرآن الكريم فأجازهما مع التأويل "القول بإطلاقهما علي سبيل التوسع" بما يتفق مع رأيه ومذهبه. أما بقية الصفات الذاتية فلم ترد في القرآن الكريم بتعبيرات علي ذلك النحو: "حياة الله"، "سمع الله"، "إرادة الله" .. الخ فلم ير النظام داعياً لتأويلها بالقول بإطلاقها علي سبيل التوسع كما فعل في العلم والقدرة.

والحقيقة أن المعتزلة جميعهم متفقون علي مقالة نفي الصفات الإلهية، للأسباب التي ذكرناها، إلا أنهم يختلفون في بحث هذه الصفات وتحديد العلاقة بينها وبين الذات الإلهية.

فبينما يرى واصل بن عطاء القول بنفي الصفات المعنوية الإيجابية من علم وقدرة وحياة وإرادة[378] .. مما يلزم عن موقفه أن الذات الإلهية مجردة لا صفة لها، نجد أبي

([377]) أنظر:-أبو الحسن الأشرعي، مقالات الإسلاميين، ج2، ص179-180.

([378]) أنظر:- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص46.

الهذيل العلاف (ت 226هـ) ينفي تلك الصفات الإلهية كمعانٍ قائمة بذاتها، ويقول أنها عين الذات، "فالباري عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدره وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته، وكذلك قال في سمعه وبصره ... "[379]. فأبو الهذيل يقوم بإثبات ذات هي بعينها صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات.

وكأنه قد رأي ما للصفات الإلهية من قيمة في النصوص الدينية فاعتبرها هي عين الذات بقصد أن لا يكون للصفات وجوداً مستقلاً عن الذات الإلهية تحقيقاً لهدف السمو بوحدة الذات الإلهية والابتعاد عن شبهة القول بتعدد القدماء.

ولا يخفى أنه توجد صعوبات يتعدّر تجاوزها تواجه رأي المعتزلة القائلين بأن الصفات هي عين الذات الإلهية. لأنه يلزم عن ذلك الرأي التداخل الاختلاط بين الصفات، فيصبح العلم هو القدرة وهما الحياة .. الخ، كما وأنه يلزم عنه أيضاً أن تكون الذات الإلهية صفة أو صفات متداخلة، فيصبح الله تعالى علماً وقدرة وحياة وإرادة .. الخ. لذلك فقد عجز أبو الهذيل العلاّف في الدفاع عن ذلك الرأي، وقد أشار أبو الحسن الأشعري لموقفه العاجز ذلك بقوله: "وكان إذا قيل له: حدثنا عن علم الله سبحانه الذي هو الله. أتزعم أنه قدرته أبى ذلك، فإذا قيل له: فهل غير قدرته ؟ أنكر ذلك .. وكان إذا قيل له: إذا قلت أن علم الله هو الله فقل أن الله تعالى علم ناقض ولم يقل أنه علم مع قوله أن علم الله هو الله"[380].

ويبدو أن النظامّ (ت 231هـ) قد تنبية إلى الصعوبات التى واجهت أستاذه العلاّف في مقالة " الصفات عين الذات الإلهية" فعمل علي تأكيد موقف المعتزلة في نفي الصفات الإلهية كمعانٍ قائمة بذاتها، وقال بفهم الصفات الإلهية فهماً سلبياً.

فالنظّام يرى أن إثبات صفات الله الذاتية المضمّنة في أسمائه الحسنى هي إثبات لذاته تعالى وفي نفس الوقت نفي للنقائص عنه وبالأحرى نفي لأضداد هذه الصفات. وكان يقول: معنى قولي "عالم" إثبات ذاته ونفى الجهل عنه، وقولي "قادر" إثبات ذاته ونفى

([379]) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص245.

(380) الأشعري، المرجع السابق، ج2، ص178.

العجز عنه، ومعنى قولي "حي" إثبات ذاته ونفى الموت عنه ... وكذلك قوله في سائر صفات الذات علي هذا الترتيب. وحجته في اختلاف تلك الصفات (عالم، قادر، حي .. الخ) وإنما لاختلاف ما نفى عنه من الجهل والعجز والموت وسائر المتضادات لا لاختلاف ذلك في نفسه[381].

وقصد النظّام من قوله بأن الصفات الإلهية سلوب تنفي النقائص عن الذات الإلهية هو: التأكيد القاطع لوحدة الذات الإلهية باستبعاد مظنّة أي اختلاف أو تركيب فيها من أي وجه ليخلص له إثبات الذات الإلهية وحدها – قديمة بسيطة خالية من التركيب.

ولا شك أن موقف النظّام، من علاقة الذات الإلهية بصفاتها، فيه شئ من التعمق والتدقيق الفلسفي مقارنة مع أقوال سابقيه من المعتزلة في نفي الصفات الإلهية. فقد يكون النظام، الذي عاش في أوج عصر الترجمة والانفتاح الثقافي، قد تأثر في آرائه تلك بفلسفة أفلوطين (ت 270م) وتعاليم الكنيسة اليونانية. فكان أفلوطين يرى أن ذات الواحد بسيطة وليست مركبة، وأن الله إنما يوصف بصفات سلبية، لأنه لو أضيفت إليه صفة ما لكان ذلك تشبيهاً له بشيء من مخلوقاته، فالقِدم معنا نفي الأولية عنه، والغني معناه نفي الحاجة لغيره[382] .. وكذلك كان رأي آباء الكنيسة اليونانية كالأب أوريجين ويوحنا الدمشقي الذي قال: "إن فكرة الألوهية فكرة بسيطة وليست مركبة. وعندما نتحدث عن ذات الله ونصفه بأنه: غير مخلوق، وأنه أزلي لا بدء له، وأنه ليس بجسم، وأنه أبدي خالد بلا نهاية .. ومثل ذلك، فإن هذه الأوصاف لا تعني كثرة أو تركيباً في ذات الله. ولذلك يجب أن نفهم هذه الصفات باعتبارها سلوب تنفي عن ذات الله النواقص التي يتضمنها إثبات صفات إيجابية"[383].

([381]) الأشعري، المرجع السابق، ج1، ص247.

(382) الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام، ص46.

([383])Seale, M. S., Muslim Theology., P. 61-62.

قطعاً إن مسألة تأثر اللاحقين بالسابقين واردة في الفكر الإنساني عموماً، إلا أنه، وكما سبق التوضيح عند تناول أصل مقالة نفي الصفات، سيكون من التبسيط المخل الجزم وتأكيد إرجاع آراء النظّام بأن "الصفات الإلهية سلوب" إلى أفلوطين أو مذهب اللاهوت السلبي كما جاء عند آباء الكنيسة اليونانية – ذلك لأن الأسباب الظرفية التي جعلت النظام يقول بذلك كانت تستدعي البحث لتجاوز الصعوبات التي واجهت مقالة أستاذه العلاّف بأن الصفات هي عين الذات الإلهية، كما وأن البناء المنطقي لتطور مقالات وآراء المعتزلة في نفي الصفات الإلهية كان لابد أن يفرز ذلك الرأي الذي جاء به النظّام (الصفات سلوب) في تصور العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها.

فالواضح من آراء النظّام في نفي الصفات الإلهية، وكذلك سابقيه من المعتزلة كأبي الهذيل العلاّف وواصل بن عطاء، أنهم نظروا إلى مسألة "العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها" نظرة كمية. وكان همهم نفي التعدد والكثرة والتركيب في الذات الإلهية. وفي إطار هذا المفهوم الكمي ذهب النظّام إلى موقف أبعد من سابقيه من المعتزلة لتقرير وحدة الذات الإلهية. فكأنه كان يقصد القول بأن الوحدانية الخالصة لله تعالى تقتضي إلغاء الفوارق بين معاني الصفات !. لذلك لا توجد معانٍ إيجابية للصفات إطلاقاً حتى لا تكون هناك فوارقاً بينها أو كثرة فيها. ولعل ذلك هو الجديد الذي أضافه النظّام لبحث المعتزلة في نفي الصفات الإلهية، فكان موقفه لذلك بمثابة الحد الأقصى الذي بلغته مقالة نفي الصفات الإلهية عند المعتزلة.

وكان لابد من رد فعلٍ لذلك الموقف المتطرِّف في نفي الصفات الإلهية في إطار خلفه من المعتزلة أنفسهم، الذين هوجموا بشدة من قبل الصفاتيه لقولهم بأن الصفات الإلهية سلوب. ولم يجئ رد الفعل المعتزلي كمعارضة تقول بعكس قول سابقيهم "كما فعل أبو الحسن الأشعري مع شيوخه المعتزلة عندما انخلع عنهم" بغرض إثبات الصفات الإلهية الأزلية (القديمة)، وإنما جاء رد الفعل من المعتزلة بغرض نصرة أصل التوحيد المعتزلي والعناية به. فجاء أبو هاشم الجبائي (ت 321هـ) "والذي كان معاصراً لأبي الحسن

الأشعري"بنظرية الأحوال ليضع بها تمييزاً إيجابياً بين ما عليه الذات الإلهية من أحوال: القدرة، العلم، الحياة .. وغيرها. وإن لم يتبنّ موقف الصفاتيه. ويمكن القول بأن نظرية أبي هاشم في الأحوال هي بمثابة آخر أطوار مقالة نفي الصفات الإلهية عند المعتزلة، إذ لم يضف شيوخ الاعتزال الذين جاءوا من بعده، كالقاضي عبد الجبار (ت 415هـ) رأياً جديداً في مقالة نفي الصفات الإلهية.

فقال أبو هاشم الجبائي: إن صفات الله لما هو عليه في ذاته. أي "الأحوال هو عليها في ذاته."[384] ومعنى قوله لما هو عليه في ذاته: أن هناك أحوالاً أو معانٍ من أجلها اتصفت الذات الإلهية بالعلم والقدرة والحياة. ولا نعلم هذه الأحوال إلا مع الذات الإلهية وبها.

فمن هنا جاء إثباته للأحوال. فالله عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته .. بمعنى أنه تعالى ذو حالة هي العلم أو القدرة أو الحياة .. هي حال معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً. وإنما تعلم الحال كما سمّاها علي الذات الإلهية لا بانفرادها. "فأثبت بذلك أحوالاً هي صفات: لا معلومة ولا مجهولة"، أي هي علي حيالها لا تعرف كذلك، بل مع الذات[385]. فأصبحت الصفات الإلهية بهذا الفهم أحوالاً وراء الذت، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات الإلهية. فكأن الأحوال اعتبارات ذهنية أو تصورات عقلية لا تدرك إلا مع الذات الإلهية. فالذات الإلهية من حيث هي ذات تنتمي إلى عالم الأعيان كسائر الموجودات، والأحوال تتعلق بعالم الأذهان حيث المعاني والمدلولات. وتأكيداً لاستبعاد شبهة التعدد والكثرة فيها أكّد أبو هاشم الجبائي أن هذه الأحوال لا توجد بحيالها مستقلة عن الذات الإلهية.

ونلاحظ غموضاً في نظرية الأحوال كما جاءت عند أبي هاشم. فهو لم يثبت للأحوال وجوداً مستمراً مع الذات الإلهية حرصاً منه علي عدم مفارقة موقف المعتزلة في نفي الصفات الإلهية. وساقه ذلك الحرص إلى الإتيان بأقوال غامضة: فزعم أن الأحوال لا توصف بكونها معلومة أو مجهولة. وكأنه يعني أنها تعلم من وجه وتجهل من وجه، بمعنى

([384]) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص182.

([385]) الأسفراييني، التبصير في الدين، ص53.

أنها ليست صفاتاً موجودة ثابتة. لذلك قال أبو هاشم أن "الحال لا يوصف بالوجود ولا العدم"[386].

ولعل السبب في قوله ذلك هو: أنه إذا وُصفت الأحوال بالوجود أصبحت مثل الصفات الإلهية الأزلية، وهذا هو موقف الصفاتيه الأساسي والذي يرفضه المعتزلة تماماً. كما وأن وصف تلك الأحوال بالعدم يعني التعطيل الكامل فتصير الذات الإلهية بذلك غير عالمة أو قادرة .. الخ. وقد يكون ذلك الموقف الغامض لأبي هاشم الجبائي في تعريف الحال هو السبب الذي جعل الشهرستاني (ت 548هـ)، وهو من متأخري الأشاعرة، ينبّه في كتابه "نهاية الإقدام في علم الكلام" إلى عدم وجود فرق في الحقيقة بين أصحاب الأحوال وبين أصحاب الصفات "الصفاتيه": "إذا قال أبو هاشم: العالميه حال، والقادريه حال .. فلا فرق في الحقيقة بين أصحاب الأحوال وبين أصحاب الصفات، إلا أن الحال منقاض للصفات: إذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، والصفات موجودة ثابتة قائمة بالذات"[387].

ويمكنني القول بأن أبي هاشم قد استخدم التأويل الاصطلاحي كأستاذه النظّام لنفي صفتي العلم والقدرة ما يتبعهما من صفات فزعم أنها أحوالاً. وقوله بالأحوال هو كقصد سائر المعتزلة في أن يثبتوا الذات الإلهية واحدة قديمة لا شريك لها ولا انقسام فيها. ولذلك رفض أبو هاشم الجبائي أن يستخدم لفظ "الصفات" واستعاض عنه بلفظ "الأحوال". وتأكيداً لأصل التوحيد عند سلفه المعتزلة قال أن الأحوال علي حيالها ليست أشياءً لها ذوات، وأنها لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، وأنها لا توجد ولا تعلم إلا إذا تعلّقت بالذات الإلهية. ظاناً أنه بذلك يخفف من جوهرية الصفات الإلهية فيقلل من أهميتها. وقد أورد الشهرستاني رأياً وجيهاً عندما أشار إلى أن مثبتي الأحوال كأبي هاشم، أصابوا من حيث قالوا أنها وجوه واعتبارات عقلية "باعتبار أنها لا تدرك منفردة أو مستقلة وإنما تدرك مع الذات الإلهية. فحالي العلم أو القدرة مثلاً هما وجهين أو اعتبارين لذات واحدة دون أن

---

(386) الأسفراييني ، المرجع السابق، ص53.

(387) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص198.

يناظرهما وجود عيني لموجودين متمايزين" وأخطأوا في اعتبارها لا موجودة ولا معدومة. وكان ينبغي أن يقولوا أنها موجودة متصوّرة في الأذهان[388].

إن نظرية الأحوال تعني أصلاً بعلاقة الصفات بالذات الإلهية وأخطأت في محاولتها لتحديد تلك العلاقة لأنها قائمة علي فكرة المعتزلة الأساسية في نفي الصفات الإلهية معارضة لفكرة تعدد القدماء، ولمفهوم الأقانيم وعلاقتها بالجوهر في الفكر المسيحي. لأن الأقانيم "الوجود والعلم والحياة" في البدء صفات ثم أصبحت أشخاصاً: الأب والابن والروح القدس. والأقانيم مستقلة عن بعضها البعض، ولذلك أمكن أن يتجسد الأقنوم الثاني "أقنوم العلم أو الكلمة" في الابن "المسيح". فيصبح بالتالي مغايراً للأب. وهذا هو مفهوم التثليث باختصار[389].

فكان المعتزلة يعارضون وجهة النظر المسيحية تماماً. لذلك ففكرة الصفات عين الذات الإلهية وليست زائدة عليها تعني عندهم استبعاد أدنى تصور يمكن أن يفيد التعدد والكثرة في الذات الإلهية. وهذا هو محور النظرة الكمية التي نظر بها المعتزلة لمسألة، العلاقة بين الذات الإلهية وصافتها. إلا أنهم من ناحية أخرى، واجهوا مشكلة الكيف وبالأحرى المعنى أو المفهوم: إذا كان الله عالماً وعلمه هي هو، قادراً وقدرته هي هو، حياً وحياته هي هو .. فما الفرق بين العلم والقدرة والحياة ؟.

قالوا تارة لاختلاف المعلوم عن المقدور، وبرروا تارة أخرى باختلاف أضداد هذه الصفات، وأخرى باختلاف الأحوال التي هي لا موجودة ولا معدومة .. ولكن المشكلة لا تزال قائمة: كيف تختلف الأضداد ولا تختلف الصفات ؟. وكيف يكون الوجود حالاً - كما جاء عن أبي هاشم الجبائي[390] – ويكون لا هو موجود ولا هو معدوم ؟ إنَّ في هذا تناقض واضح.

([388]) أنظر:- الشهرستاني، المرجع السابق، ص148-149.
([389]) Gilson, E. H., A History of Christian Philosophy in the Middle Ages, P. 12-13.
([390]) أنظر:- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، 83.

هكذا ظلت المشكلة معلقة عند العلاّف والنظّام وأبي هاشم الجبائي ومن جاء بعدهم. ذلك لأن المعتزلة قد ضيّقوا علي أنفسهم حين تصوروا أن إثبات الصفات الإلهية يؤدي إلى الموقف المسيحي بما ينطوي عليه من تعدد وتثليث. لقد قيّدهم هذا التصور فلم يستطيعوا الانفكاك عنه، وعجزوا عن تصوّر التوحيد خالصاً إلا بنفي مفهوم الصفات. والسبب الرئيسي وراء موقفهم العاجز ذلك هو استخدامهم للتأويل الاصطلاحي والاستدلال العقلي في مجال الغيب. فاستخدموا العقل في مجال غير مجاله.

وقد أدى بهم ذلك التصور العقلي الرياضي الضيق للتوحيد إلى إثارة مشكلة حول القرآن الكريم: هل هو قديم أم مخلوق ؟. فرأيهم في الكلام الإلهي وأنه مخلوق يرتبط أيضاً بنقدهم لعقيدة الثالوث المسيحية، وإن عرضوا فيه لما يؤمن به المسلمون من أن عيسى عليه السلام هو "كلمة الله" كما جاء في قوله تعالى: (إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم) [آل عمران: 45]. فلم ينكر المعتزلة ذلك، وإنما قرروا أن هذه الكلمة مخلوقة وليست قديمة، وذلك حتى لا يتعدد القدماء. فرأوا أن القول بقدم الكلمة هو الذي قاد اللاهوتيين المسيحيين إلى مدارج الحلول والتجسيم فمزالق التثليث، ولذلك عمل المعتزلة علي إغلاق هذا الباب لكي لا يسلك المسلمون ذات الدرب، فقالوا بأن كل كلام الله فهو مخلوق، ومنه القرآن الكريم ومن قبله كل الكتب المنزلة.[391]

ويعتمد استدلال المعتزلة علي مقالة خلق القرآن علي مفهومهم للفظتي "الكلام" و"المتكلم". فالمعتزلة يرون أن الكلام شاهداً وغائباً هو حروف منظومة وأصوات مقطّعة تقوم بمحل حادث وإذا أوجدها الباري سمعت من المحل. فالله سبحانه وتعالى هو موجد الكلام، خلقه في بعض الأجسام المخصوصة كاللوح المحفوظ وجبريل عليه السلام[392].

([391]) أنظر:- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج5، ص80-151. وقـد أفـرد القاضي عبد الجبار الجزء الخامس من كتابه "المغني" للرد علي الفرق غير الإسلامية من ثنويـه ونصارى ووثنيين. وقد تناول في الصفحات 80-151 مشكلة الكلام الإلهي.

([392]) الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص293-294.

وهم يقولون ذلك ولا ينكرون أن الله تعالي "تكلم أزلاً" لأن المتكلم عندهم ليس هو من قام به الكلام، وإنما هو من فعل الكلام وأوجده وإن كان قائماً بغيره، "كالجني المتكلم علي لسان الإنسان المصروع فإنه يتكلم بما يُسمع من المصروع لأنه فعل ذلك وإن كان الكلام لم يقع إلا بالإنسي دون الجني."(393)

ويظهر من هذا التأويل في مفهوم وصف الله تعالى بأنه "متكلم أزلاً"، بمعنى أنه تعالى قادر أزلاً علي فعل الكلام وإيجاده، أن مقالة المعتزلة في خلق القرآن كانت ذات علاقة وثيقة برأيهم في نفي الصفات الإلهية، كما أنها كانت بمثابة التناول الفلسفي لمقالة الجعد بن درهم الأولى بنفيه أن يكون الله تعالى قد كلّم موسى تكليماً. فكأنهم بتأويلهم واستدلالاتهم اللغوية يوضِّحون صحة مقالة الجعد بن درهم الذي ذُبح نتيجة الجهل والظلم صباح عيد الأضحى سنة 120هـ. لأن تأويل قوله تعالى: (وكلّم الله موسى تكليماً) [النساء: 164] هو أن الله سبحانه وتعالى قد فعل كلاماً في الشجرة، وخرج الكلام منها فسمعه موسى عليه السلام.(394)

فالمعتزلة في دفاعهم عن وحدانية الله كانوا يقاومون كل ما ينافي هذه الوحدانية أو يهدمها. فوجدوا في القول بأن القرآن كلام الله الأزلي ما يتعارض مع وحدانيته تعالى، لأن الكلام شاهداً وغائباً عندهم "حروف منظومة وأصوات مخلوقة" فتصبح بالتالي تلك الحروف والأصوات "كلام" أزلية، والقدم والأزلية لله وحده. لذلك قالوا بأن القرآن مخلوق.

ولم يكتف المعتزلة في إثبات خلق القرآن بالاعتماد علي الأدلة العقلية والتعريفات اللغوية الفظي "كلام" و"متكلّم"، بل تعدوها إلى الاستدلال ببعض آيات القرآن التي رأوا أنها تؤيد قولهم وتدعم حجتهم. ومن ذلك قوله تعالي: (إنا جعلناه قرأناً عربياً لعلكم تعقلون) [الزخرف: 3]، فكل ما جعله الله نقد خلقه، وجعلناه قرأناً عربياً أي خلقناه قرأناً عربياً. وكذلك قوله تعالى: (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون) [الأنبياء:

---

(393) إبن تيميه، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ج5، ص58.
(394) إبن تيميه، المرجع السابق، ج5، ص53.

2]، فهذه الآية صريحة، في رأي المعتزلة، في تأكيد أن القرآن الكريم مخلوق. لهذا يقول الزمخشري في تأويله لها بأن المقصود منها: "بأن يجدد الله لهم الذكر وقتاً بعض وقت، ويحدث لهم الآية بعد الآية والسورة بعد السورة"[395].

وقد أخذ المعتزلة مقالة خلق القرآن مأخذ الجد وجعلوها من أصول التوحيد أبان سطوتهم السياسية وتمكنهم من الدولة الإسلامية. لذلك قال الخليفة المأمون (198-218هـ) لعامله ببغداد: "إن الذين يقولون القرآن غير مخلوق ملحدون مشبِّهون لأنهم يصفون خلق الله وفعله بالصفة "القدم والأزلية" التي هي لله وحده"[396].

فالخليفة المأمون كان يعتقد آراء المعتزلة، لذلك كان يرى في قول الناس بأن القرآن قديم أزلي لم يخلقه الله مساواة بين الله سبحانه وتعالى وبين ما أنزل من الكلام، وهذا هو الشرك بعينه. لهذا رأي المأمون، ومن بعده المعتصم (ت 228هـ) والواثق (ت 233هـ)، ضرورة امتحان القضاة والمحدثين وسائر العلماء في دولته، وتناول بالأذى والتنكيل من لم يعترف بخلق القرآن منهم: وذلك هو ما عرف في تاريخ الفكر الإسلامي بمحنة خلق القرآن التي جُلد وعُذِّب فيها الإمام السلفي المحدِّث أحمد بن حنبل (ت 241هـ) في عهد الخليفة المعتصم بسبب رفضه للقول بأن القرآن مخلوق، وتمسكه برأيه القائل: أن القرآن كلام الله غير مخلوق[397].

كان موقف المعتزلة هذا سهلاً وبالأحرى مقبولاً لو أنهم صرّحوا بمقالة نفي الصفات الإلهية ومقالة خلق القرآن علي أنها رأياً خاصاً لهم، قد توصلوا إليه بناءً علي رأيهم أنفسهم، إلا أنهم أعلنوا أن ذلك هو حقيقة الدين وأصوله. فأعلنوا نفي الصفات الإلهية وخلق القرآن باسم الإسلام الذي جاء به محمد صلي الله عليه وسلم وحملوا الناس علي

---

(395) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج3، ص2.

(396) ابن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج10، ص287.

(397) أنظر:- ولتر ملفيل باتون W. M. Patton، أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة عبد العزيز عبد الحق، القاهرة، دار الهلال سنة 1958م، ص91-96.

اعتقاد مقالتهم قهراً وبسوط الجلاد وقوة السيف، كما حدث في محنة خلق القرآن في خلافة المأمون والمعتصم والواثق،والتي كان إيقافها في عهد الخليفة المتوكل العباسي (233-247هـ).

وهنا يتوجب الوقوف لتوضيح وتأكيد أن الدفاع عن العقيدة، الذي زعمه المعتزلة، لكي يكون دفاعاً دينياً وعقلياً في نفس الوقت يلزم أن يقوم علي إعطاء مكان الصدارة والأولوية للنص المنزل وليس مجرد تقديمه في العرض. ويتم ذلك بإعطاء النص قيادة الفكرة بتوكيد دلالته التي هي الحقيقة كما جاء بها الوحي وليس لمجرد الاستدلال لتوكيد فكرة مسبقة علي نحو ما فعله المعتزلة.

فالدفاع عن العقيدة، عندما يقتضي الأمر كذلك، يكون بأساليب وطرق ذهنية تعتمد في أساسها علي معانٍ دينية أي معانٍ مستقاة من النص المنزل لأنه المنطلق في الأصل.

فالمعتزلة قام كلامهم في الصفات الإلهية علي ذهنيات تنطلق من نسق فكري لا يصدر عن نص منزل، وإنما هو مبني علي مفاهيم فلسفية مصدرها العقل. وهو ما لا يتفق وطبيعة المسائل الغيبية المنزلة التي يجب أن يكون مصدرها النص المنزل. وهذا ما لم يفهمه المعتزلة ! فمسألة الذات الإلهية وصفاتها والكلام الإلهي ليست من المشاهدات والمقيسات وإنما هي من الغيبيات.

لذلك قام التوحيد عندهم علي مفهوم التنزيه المطلق الأمر الذي ترتب عليه نفي الصفات الإلهية والقول بخلق القرآن كما سبق التوضيح، بحيث انتهوا إلى نتائج تتعارض مع حقيقة ودلالة النصوص المنزلة. فلم يعبأوا بدلالة أسماء الله الحسنى، ولا بالحديث الصحيح الذي نصه: "إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة" ... ومضمون فكرتهم عن نفي الصفات أن الله تعالى واحد من كل وجه. وهذا يعني أن صفاته ليست زائدة علي ذاته تعالى. فهو عليم بالذات لا بعلم زائد علي ذاته، حي بالذات، قادر بالذات ... لا بعلم وقدره وحياه هي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به. فكلامهم في الصفات الإلهية كله نابع من العقل ومعتمد علي المنطق، وموضوع ذات الله تعالى وصفاته ليس من المشاهدات وإنما هو

من الغيبيات، أي أنه فوق مستوى العقل البشري، وإخضاعه للمنطق وأساليبه غير ملائم له. وبالتالي فهو استخدام للعقل والمنطق في غير مجاله.

.. أما عن المجال الذي اشتهر فيه المعتزلة باستخدامهم للتأويل بمعناه الاصطلاحي فهو مجال الصفات الخبرية، التي قاموا بتأويلها بقصد التتريه وإبعاد شبهة التشبيه والتجسيم عن الذات الإلهية.

ومن أمثلة تأويلاتهم التي تظهر تدقيقهم في التنزيه شرحهم وتعميقهم للموقف الابتدائي في نفي الصفات الإلهية كما ظهر عند الجعد بن درهم في زعمه أن الله تعالى لم يتخذ إبراهيم خليلاً. فقال المعتزلة في تأويل لفظ "الخليل" الوارد في قوله تعالى: (واتخذ الله إبراهيم خليلا) [النساء: 125]. أن الخليل هو الفقير. باعتبار أن "الخليل" من الخَلّة، وهي الحاجة. وهذا معنى لغوي صحيح للكلمة. فقد أورد صاحب القاموس المحيط أن الخَلّة: الحاجة والفقر[398]. واستدل المعتزلة بقول زهير في مدح هَرِم بن سنان:

وإن أتاه خليــل يوم مسفيه　　　يقول لا غائب مالي ولا حرم[399]

وهذا بعكس تفسير الصفاتيه الذين يجعلون لفظ "خليل" مأخوذ من الخُلّة وهي المحبة والمودة التي تتخلل النفس وتمازجها. وإحتج من ذهب إلى ذلك المعنى بقول الشاعر:

قد تخللت مسلك الروح مني　　　وبه سمى الخليـل خليـلا

فالخليل هنا هو الصديق أو الحبيب[400].

فالمعتزلة في نفيهم للصفات الإلهية، تحقيقاً لهدفهم من التنزيه، يرون أن الكلام في حق الله تعالى يوجب الوقوف تأدباً أمام ألفاظ القرآن، والقول فيها بما يتفق وتنزيه الذات الإلهية من أفعال الحوادث كالصداقة والمحبة التي تتخل النفس وغيرها.

([398]) الفيروزأباري، القاموس المحيط، مادة خ ل ل، ج4، ص124.

([399]) محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الكريم "الشهير بتفسير المنار"، القاهرة: مطبعـة المنـار سـنة 1346هـ، ج5، ص357-358.

(400) محمد رشيد رضا، المرجع السابق، ج5، ص358.

لذلك انبرى المعتزلة يحاربون كل مذهب ويفنِّدون كل قول يرون بعقولهم أنه يتعارض مع مبدأ الوحدانية المطلقة، تمييزاً لله سبحانه وتعالى عن سائر المخلوقات. فأوّلوا جميع الصفات الخبرية علي نحو تنزيهي مستعينين في ذلك بالمنهج اللغوي الدقيق، محاولين عن طريق علم مفردات اللغة واستخدام المعجم اللغوي أن يجدوا للفظ القرآن المعيّن "كوجه الله" و"عين الله" و"جنب الله" و"ساق الله" و"استواء الله" معنى ودلالة تحول بادئ ذي بدء دون المعنى الظاهر الذي يفيد بالتشبيه أو يسوق إلى التجسيم.

فقاموا بتأويل جميع النصوص الشرعية التي تشتمل علي الصفات الخبرية وذلك علي أساس افتراض التعبير المجازي في القرآن الكريم، وبافتراض أن القرآن يشتمل علي كل وسائل الحلية اللازمة للجمال البلاغي كالمجاز والتمثيل وما شاكل كل ذلك(401).

فمثلاً أوّلوا النصوص الشرعية التي فيها ذكر الوجه كقوله تعالى: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) [الرحمن: 22] باعتبار أن الوجه هو الذات. فقال القاضي عبد الجبار (ت 415هـ) المراد به "كل شئ هالك إلا ذاته أي نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة. يقال وجه هذا الثواب جيد، أي ذاته جيدة"(402).

وقال الزمخشري (ت 538هـ) في تأويل تلك الآية: "والوجه يعبر به عن الجملة والذات. ومساكين مكة يقولون: أين وجه عربي ينقذني من الهوان"(403).

وأوّلوا لفظ "الجنب" الوارد في قوله تعالى: (يا حسرتا علي ما فرطت في جنب الله) [الزمر: 56]. فأوضح القاضي عبد الجبار: "إن الجنب هنا بمعنى الطاعة، وذلك مشهور في اللغة، وعلي هذا يقال: اكتسبت هذا الحال في جنب فلان، أي في طاعته وخدمته"(404).

---

(401) جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص153-154.
(402) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص227.
(403) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ع، ص51.
(404) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص226.

وفعلوا مثل ذلك مع لفظ "الساق" الوارد في قوله تعالى: (يوم يكشف عن ساق) القلم: 42. فقالوا أنه كناية عن اشتداد الأمر وتفاقم الحال، كما يقال: كشفت الحرب عن ساقها علي المجاز كناية عن الشِدة[405].

وقاموا بتأويل لفظ "الاستواء" كقوله تعالى: (الرحمن علي العرش استوى) [طه:5] بمعنى الاستيلاء والغلبة. باعتبار أن ذلك مشهور أيضاً في اللغة، واستدلوا بقول الشاعر:

فلما علـونا استويـنا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر

وقول آخر:

قد استوى بشر علي العراق من غير سيف ودم مهراق

فالحمد للمهيمن الخلاّق

فيرى المعتزلة أن الله تعالى مستولِ علي العالم جميع، وأنه تعالى قد خصص العرش في تلك الآية لأنه أعظم ما خلق الله[406].

وقالوا أن العرش هنا قد يكون المقصود منه الملك، وذلك ظاهر في اللغة إذ يقال: "ثل عرش بني فلان، أي زال ملكهم"[407].

كذلك فقد قال المعتزلة في الآية: (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) [الأعراف: 12] أنه عز وجل ممن يتعالى عن الجوارح وأن الآية فيها وجوه:

أولها: أن يكون جارياً مجرى لما خلقت أنا. وذلك مشهور في لغة العرب. يقول أحدهم: هذا ما كسبت يداك. ولا يكون للفعل رجوع إلى الجوارح في الحقيقة.

ثانيها: أن يكون معنى اليد النعمة. فأما الوجه في تثنيتها (بيدي)، فقد قيل فيه أن المراد نعمة الدنيا والآخرة.

ثالثها: أن يكون معنى اليد هنا، القدرة. وذلك من محتملات اللفظ أيضاً[408].

---

(405) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج4، ص131.

(406) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص226.

(407) القاضي عبد الجبار، المرجع السابق، ص227.

... فتلك هي طريقة المعتزلة في التأويل بمعناه الاصطلاحي، وقد أورد الشريف المرتضى (ت 436هـ) في أماليه، وهو كثيراً ما يستند فيها إلى تأويلات شيخ المعتزلة أبو علي الجبائي (ت 303هـ)، "أنه يحبب إليه أن يسير علي الطريقة اللغوية، وهذا هو المبدأ الأسمى من أول الأمر في تفسير المعتزلة"[(409)].

وفعل المعتزلة ذلك في جميع الآيات والأحاديث التي قد يخالف ظاهرها أصل التوحيد عندهم. وقد كان المعتزلة منطقيين مع أنفسهم حين وجّهوا التأويل وما يتفق مع تنزيههم المُطلق. وكان الأمر سيكون سهلاً لو أنهم صرّحوا بمقالاتهم في التأويل ونفي الصفات الإلهية علي أنها رأيهم الخاص. إلا أنهم قد أعلنوا أن ذلك هو حقيقة الدين وأصوله. فأعطوا العقل حريته الكاملة في فهم النص الديني وتأويله، كما قرروا أن العقل والوحي من عند الله سبحانه وتعالى فلا يتناقضان، فما يجئ به الوحي فهو معقول وإلا وجب تأويله عقلاً.

ومن هنا نلاحظ أن قضية العلاقة بين الشرع والعقل، في إطار الفكر الإسلامي، قد بدأ بحثها بشكل منهجي، باستخدام منهج التأويل العقلي لخدمة العقيدة المذهبية عند نفاة الصفات الإلهية من المعتزلة وسابقيهم الجهميه، وذلك بقصد الدفاع عن العقيدة الإسلامية كما أعلنوا.

كذلك يمكن القول بأن نفاة الصفات الإلهية، والمعتزلة منهم علي وجه الخصوص، في استخدامهم لمنهج التأويل العقلي لمعالجة قضية الشرع والعقل قد كانوا سابقين لفلاسفة الإسلام كالكندي (ت 253هـ) الذي عاش وسط المعتزلة وتأثر بهم. وبالضرورة سابقين لمن جاء بعده من الفلاسفة كالفارابي (ت 339هـ) وابن سينا (ت 428هـ) والغزالي (ت 505هـ)

---

(408) الشريف أبي القاسم علي بن طاهر، أمالي الشريف المرتضى، القاهرة: مطبعة الخانجي سنة 1957م، ج3، ص25-26.

(409) الشريف المرتضى، المرجع السابق، ج3، ص26.

وابن رشد (ت 595هـ) الذين كانت الإلهيات هي المحور الأول في فكرهم الفلسفي، وكان استخدام منهج التأويل يمثل ركناً وبالأحرى أهم الأركان في فلسفتهم.

فقد قال أولئك الفلاسفة بما يعرف باسم المنهج العقلاني في فهم النصوص الدينية. وأن ما جاء به الشرع لا يتنافر مع العقل ولا يضاده. ذلك مع وضعهم لشروط محددة لفهم النص الشرعي. بل، وكما سبق التوضيح، قام بعضهم كالغزالي مثلاً بوضع قانون للتأويل حيث يشترطون في الناظر لفهم النصوص الشرعية أن يكون من ذوي الدين والألباب عارفاً بخصائص اللسان العربي أو "الأسلوب العربي" كما سماه ابن رشد.

ودلالة علي عقيدة المعتزلة في عدم تناقض العقل والوحي فهم يتمسكون بظاهر اللفظ أحياناً، وذلك إذا خالف تأويله اتجاههم وعقيدتهم في التنزيه، لأن التأويل عندهم ليس هدفاً في حد ذاته وإنما هو وسيلة تُوجّه لإدراك المقاصد وتحقيق الأهداف. فإن كان ظاهر النص الشرعي محققاً للمقصود فلا حاجة لاستخدام التأويل.

فالمعتزلة والجهميه من قبلهم، يتمسكون بالمعنى اللفظي للآية (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير) [الأنعام: 103] الذي يتأوّله الصفاتيه عامة وأهل السنة خاصة بقولهم: لا تدركه الأبصار يعني في الدنيا غير الآخرة. فهم يرونه لأنه الرؤية أمر دون الإدراك[410].

ونرى نفاة الصفات، والمعتزلة خاصة، علي النقيض من ذلك يؤولون قوله تعالى: (إلى ربها ناظرة) [القيامة: 23] فلا يسلمون بمعناها اللفظي الظاهر، ويصرفونها إلى المجاز بمعنى منتظرة[411].

([410]) حول الخلاف في موضوع "جواز الرؤية" أنظر:- أبو بكر محمد بن الحسين الآجرى الحنبلي، التصديق بالنظر إلى ا تعالى في الآخرة، تحقيق: محمد غياث الجنباز، الرياض، دار عالم الكتب، الطبعة الثانية سنة 1986م، ص36-53.

(411) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص116.

وقد بقيت مسألة جواز الرؤية هذه من أشهر مسائل الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة. والواضح أن الحكم لدى هذه الفرق في تأويل النصوص الشرعية هو المذهب العقائدي لكل فريق.

والحقيقة أن المعتزلة قد قاموا في أول أمرهم يدافعون عن العقيدة وسلاحهم في ذلك هو الفكر. إلا أن الجدل في مسألة الذات الإلهية وصفاتها انتقل لديهم من مجال العقيدة إلى دائرة النظر الفلسفي المنطقي البحت مما أدى بهم إلى استعمال التأويل بمعناه الاصطلاحي استعمالاً خرج بالنص الديني عن مقاصده وأهدافه في بعض الأحيان.

فمثلاً تأولوا قوله تعالى: (وسِع كرسيه السماوات والأرض) [البقرة: 255] بأن كرسي الله هو علمه، وسمّى العلم كرسياً "بمكانه الذي هو كرسي العالم"[412]. وجاءوا علي ذلك بشاهد من اللغة لا يعرف. وهو قول الشاعر: "لا يًكرسئ علم الله مخلوق". وهو عندهم، لا يعلم علم الله مخلوق. والكرسي غير مهوز، و"يًكرسئ" مهموز فهم بهذا التأويل يستوحشون أن يجعلوا لله تعالى كرسياً[413].

ويلزم القول من مثل هذا التأويل، مهما كان القصد منه، تأكيد حقيقة هي: أن اتجاه التأويل العقلي والتعمق في باطن النص الشرعي وتحميل اللفظ فوق طاقته هو اتجاه محفوف بالخطر مثل الاتجاه الذي يقف عند ظاهر النص، والذي أدى إلى التشبيه والتجسيم الذي رفضه نفاة الصفات.

ولا شك أن الباعث علي مثل ذلك التأويل المتعسف هو مساندة مذهب خاص، مما دعى المؤول بالإثبات بمفاهيم غريبة دون اكتراث بما يعنيه النص. ولا شك أيضاً أن في ذلك تطاول من المعتزلة علي ألفاظ العقيدة والصفات في النص القرآني. ومثل ذلك التأويل غير مقبول، بل هو فاسد علي النحو الذي عناه ابن قيّم الجوزيه بقوله: "إذا سُئل المفتي عن

([412]) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج1، ص154.

([413]) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص67.

تفسير آية من كتاب الله فليس له أن يخرجها عن ظاهرها بوجوه التأويلات الفاسدة لموافقة نحلته وهواه. ومن فعل ذلك استحق من الافتاء الحجر عليه"[414].

فالمعتزلة في تأويلهم للكرسي بالعلم لابد لهم من دليل، لأن في قولهم ذلك عدول عن ظاهر اللفظ. وضرورة الدليل هنا لأنه يمثّل جانب الثقل المرجِّح لأحد المعاني المحتملة ويعمل علي الإقناع بها وقبولها. وذلك هو أساس التأويل بمفهومه الاصطلاحي، كما أوضحنا من قبل، والذي خالفه المعتزلة تماماً في تأويلهم للكرسي. فظهروا بموقفهم ذلك أقل محافظة من إخوان الصفا الذين يشددون علي أهمية الدليل في المسائل الغيبية في قولهم: "ولما كان اختلاف الناس بالحَرَزْ (التقدير)، والتخمين في مقادير الأشياء الموزونة والمكيلة، دعتهم إلى وضع الموازين والمكاييل ...، وكذلك اختلاف العلماء في الحكم في الحرز، والتخمين علي الأمور الغيبية عن الحواس، دعتهم إلى وضع القياسات ليرفع الخُلْف بها عن النظر، ولما كان في صحة الوزن والكيل يحتاج إلى شرائط من عيارات الصنجات، وصحة المكيال والميزان، وتقويم الكيل والوزن بها، كذلك حكم القياسات التي يعرف بها الحق من الباطل والصواب من الخطأ والخير من الشر يحتاج إلى شرائط ليصح بها الحكم"[415].

وفي ذلك ذهب إخوان الصفا أبعد من المعتزلة في بيان أهمية الدليل في التأويل بمفهومه الاصطلاحي، والحاجة إليه في الترجيح أولاً، ثم بيان الشروط اللازمة لصحته كدليل ثانياً.

فالأدلة كلها ليست علي وزن واحد، إذ يتراوح الدليل بين القوة والضعف، مما يترتب عليه الحكم بقرب التأويل وصحته، أو الحكم ببعده، أو عدم قبوله وقيام الخلافات حوله بالضرورة.

---

(414) ابن قيم الجوزيه، أعلام الموقعين، ج4، ص212.

(415) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، ج1، ص394.

والأصوليون، وهم أصحاب الدليل، يفصِّلون القول في هذا المقام. فيذهبون إلى أن الدليل يصبح قادراً علي صرف اللفظ المراد تأويله إذا كان قوياً في الظهور عليه. وإذا جاء الدليل مساوياً لظهور اللفظ في الدلالة دون ترجيح، أصبح الموقف متردداً بين الاحتمالين علي السوية. أما إذا كان الدليل ضعيفاً، فلا قدرة له حينئذٍ علي مساندة التأويل[416].

إذن فلابد من قوة الدليل، عند كافة استخدامات التأويل بمفهومه الاصطلاحي، وأن يكون لديه من الحصانة ما لا يمكّن أحداً منه فيرميه بالضعف وعدم القدرة علي المساندة، كما ظهر في مثال "الكرسي" السابق الذي تتمثل فيه جنايات التأويل وخطورته عند من يتناول النص في مسألة الصفات الإلهية ويستغله في أغراض خاصة مساندة لعقيدة أو مذهب يعتنقه أو يقول به.

فاعتناق مذهب لا يبرر تطويع النص الديني إلى ما يتفق مع ذلك المذهب. فاللغة لها مقاييس ومعايير لابد من اتباعها كما أن للعقل كذلك.

وتأويلات المعتزلة منها ما هو مقبول، ومنها ما يتعسفون في تأويله ليوافق مذهبهم. ومع كل هذا فقد كانوا يسلكون مسلكاً لغوياً يبدون فيه مهارة ونفاذاً، فتمكنهم من اللغة "الزمخشري مثلاً" جعل بعض تأويلاتهم مقبولة. ويمكن لمن يريد التعرف علي مهاراتهم اللغوية أن يطلع علي أمالي الشريف المرتضى. ولعل في ذلك ما يفسر تأثر الكثير من الفرق الكلامية الإسلامية باستخدام المعتزلة للتأويل بمفهومه الاصطلاحي في مجال الصفات الخبرية، مما جعلهم يقولون فيها بمثل مقالة المعتزلة.

فالأشاعرة الذين نهضوا لرد آراء المعتزلة سرعان ما تحوّلوا، بداية بإمام الحرمين ومن جاء بعده كالغزالي والشهرستاني وفخرالدين الرازي وغيرهم، إلى موقف المعتزلة في تأويل الصفات الخبرية بهدف تحقيق الكمال والتنزيه اللائق بذات الله تعالى.

---

(416) أنظر:- أبو حامد الغزالي، المستصفي في علم الأصول، ج1، ص162-164.

وكذلك فعلت أغلب الفرق الكلامية الإسلامية، التي استمرت في ساحة الحركة الفكرية الإسلامية بعد القرن الرابع الهجري وحتى اليوم، كالشيعة الزيديه والإمامية، وكالخوارج الأباضيه، فأخذوا برأي المعتزلة في تأويل الصفات الخبرية.

فالشيعة الزيديه [417] تتملذ إمامهم زيد بن علي بن الحسين في الأصول لواصل بن عطاء رأس المعتزلة فاقتبس منه الاعتزال، وصارت جماعته منذ نشأتها تقول برأي المعتزلة في الصفات الإلهية[418]. لذلك يرى بعض الدارسين المعاصرين فرقة الشيعة الزبديه بمثابة الامتداد للمعتزلة لاتفاقهم معهم في اجمالات الأصول الخمسة التي كونت نظرية المعتزلة، اللهم إلا في جزئيات موضوع الإمامة[419].

كذلك رجعت بعض فرق الشيعة الرافضة[420] عن الغلو والتقصير بتشبيه الإله بواحد من الخلق لمّا ظهرت المعتزلة، ووقعت في الاعتزال[421]. وتتفق الشيعة الإمامية مع المعتزلة في قولهم بالتنزيه، فيما يتعلق بتصورات الذات الإلهية. فبعد تقريرهم أن الله تعالى واحد أحد، ليس كمثله شئ، يقررون أنه سبحانه واحد في ذاته، وأن صفاته عين ذاته. فوحدة الذات عندهم تعني وحدة الذات بالصفات، وعدم القول بزيادة الصفات علي الذات، ولا بأنها غيرها، لأن القول بذلك يقود إلى تعدد القدماء كما قرر المعتزلة. واتساقاً مع التنزيه المستوجب الابتعاد عن كل ما فيه شبهة تعدد القدماء قالت الشيعة الإمامية كالمعتزلة بخلق

([417]) الشيعة الزيدية موجودون اليوم باليمن وأماكن متفرقة بدول الخليج العربي. وقد سموا بذلك الاسم لتمسكهم بقول زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، والذي كان يتولى أبا بكر وعمر (قولاً بإمامه المفضول) خلافاً لسائر فرق الشيعة الأخرى مع تفضيله لعلي بن أبي طالب على سائر الصحابة.

أنظر:- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص89-102.

([418]) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص155.

([419]) د. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة، دار المستقبل العربي سنة 1983م، ص118.

(420) الشيعة الرافضة هم الشيعة الإمامية، وسموا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر. والشيعة الإمامية موجودون اليوم بإيران ودول الخليج العربي وأماكن متفرقة بأنحاء العالم المختلفة.

أنظر:في تفاصيل مقالات الشيعة الرافضة: البغدادي، الفَرق بين الفِرق، ص21-32.

(421) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص155.

القرآن لأنه كلام الله، فلو قيل بقدم الكلمة لتعدد القدماء ولوقعنا فيما وقعت فيه النصارى في عقيدة الثالوث. وكذلك قالت الشيعة الإثني عشرية بتأويل الصفات الخبرية كالمعتزلة تماماً[422].

وأخذت فرقة الخوارج الإباضيه، وهي من أكبر وأهم فرق الخوارج[423]، بمذهب المعتزلة في التوحيد واستخدامهم التأويل بمفهومه الاصطلاحي في الصفات الخبرية بالضرورة. وقد لاحظ مؤرخ الفرق القديم الملطي (ت 377هـ) ميل الكثيرين من الخوارج، منذ عهده، للمعتزلة فوصفهم بأنهم "قد ظهر فيهم اليوم مذهب المعتزلة، فمنهم من ترك مذهبه وقال بالاعتزال"[424].

وتتأيد ملاحظة الملطي، القديمة هذه، بما جاء في تفسير معاصر للقرآن الكريم للشيخ محمد أطفيش الإباضي الجزائري (ت 1332هـ) المعروف باسم "هيمان الزاد إلى دار المعاد"[425]. والذي تعرّض فيه لآيات الصفات الإلهية علي نحو يبدو فيه تأثره الكبير بمذهب المعتزلة. فيقف من الصفات الخبرية موقف التأويل بمفهومه الاصطلاحي ويعيب علي من يقول بالظاهر. ومثال ذلك تفسيره للاستواء في قوله تعالى: (إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى علي العرش) [الأعراف: 54] يقول أطفيش الإباضي: "واستوى بمعنى استولى بالملك، والغلبة، والقدرة، والتصرف كيف شاء. العرش

---

(422) الشيخ حسن العايش، صفات ا عند المسلمين، ص4، 16، 20.

(423) الخوارج الإباضيه موجودون اليوم بالجزائر وأماكن متفرقة بشرق أفريقيا. وهم في الأصل أصحاب عبد ا بن إباض الذي خرج أيام مروان بن الحكم الأموي. وتعتبر فرقة الإباضيه من أكبر فرق الخوارج وأكثرهم اعتدالاً وذلك لقولهم بأن مخالفيهم من أهل القبلة كفار غير مشركين، ومناكحتهم جائزة، وموارثتهم حلال، وحرام قتلهم وسبيهم وسلب أموالهم إلا بعد نصب القتال وإقامة الحجة عليهم. أنظر:- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص134.

(424) الملطي، التنبيه والرد علي أهل الأهواء والبدع، ص54.

(425) محمد يوسف أطفيش، هيمان الزاد إلى دار المعاد، طبعة زنجبار سنة 1314هـ.

جسم عظيم. وذلك مذهبنا ومذهب المعتزلة وغيرهم من حدّاق المتكلمين، وخصّ العرش بذكر الاستيلاء لعظمته"[426].

أما فرق المرجئه الذين يفصلون "العمل" عن "الإيمان"، فقد كانت نشأتهم سياسية في صراع سياسي واجتماعي في عصر الدولة الأموية. فاستهدفوا إبعاد شبح "التكفير" والإدانة الدينية عن أولئك الأمويين الذي قلبوا نظام الحكم في المجتمع الإسلامي وبدّلوا فلسفته من شورى واختيار إلى وراثة في ملك عضود. لذلك قد انتهى وجود المرجئه منذ زمن بعيد، فلم تنشر كتب التاريخ الإسلامي والفرق والمقالات إلى وجودهم بعد القرن الثالث الهجري. ولا توجد في واقعنا الإسلامي المعاصر فرقة أو مذهب يسمى بالمرجئه يستخدمون أو يرفضون منهج التأويل بمفهومه الاصطلاحي أو خلافه في مسألة الصفات الإلهية.

.. نخلص من ذلك إلى نتيجة هامة هي أن استحداث المعتزلة واستخدامهم للتأويل بمفهومه الاصطلاحي في مجال الصفات الإلهية قد أحدث أثراً قوياً مستمراً في فهم من جاء بعدهم من مفكري الإسلام لتلك الصفات. فأصبح هناك فهمان رئيسيان سائدان في كل الكتابات القديمة والمعاصرة التي تتناول مسألة الذات الإلهية وصفاتها:

أحدهما: الفهم المعارض لاستخدام التأويل في النصوص الشرعية التي تتناول المسائل الغيبية عموماً وفي مسألة الصفات الإلهية علي وجه الخصوص. وهذا هو موقف السلف الذين يثبتون الصفات الإلهية جميعها كما جاءت بالشرع بلا كيف. واتساقاً مع منهجهم النصوصي هذا كان لابد من رفض التأويل بمفهومه الاصطلاحي لأنه يعني بصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله .. بل ذهب السلف إلى اتخاذ موقف كراهية وعداء للتأويل فوصفوه بأنه "هو الذي أفسد سائر الأديان وحوّلها عن الاستقامة والسداد"[427].

---

(426) د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2، ص316.

(427) ابن قيم الجوزيه، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج4، ص250.

والثاني: فهم المعتزلة القائم علي استخدام منهج التأويل بمفهومه الاصطلاحي بنفي المعنى الظاهري للصفات الخبرية وجعل المعاني الراجحة المقصودة منها هي ما يحقق التنزيه اللائق بذات الله تعالى. وقد انتشر هذا الفهم لدى مفكري الإسلام من فلاسفة ومتكلمين.

الباب الرابع
العقل والصفات الإلـهية عند إبن تيميه

ويشتمل علي فصلين:-

الفصل الأول : مفهوم العقل والإحتكام إليه.

الفصل الثاني: مذهب إبن تيمية في الصفات الإلـهية.

الباب الرابع

المقدمة:

لا تخفى أهمية العقل علي أحد، فهو الذي به تدرك الحقائق وتكتسب العلوم. لذلك فرق به ا تعالى بين الإنسان والحيوان وحمله أمانة عمارة الأرض، كما أن التكليف لا يقع إلا به. فالإنسان مسؤول عن إستخدام وسـائل الإدراك العقليـة والحسية (إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا) [الإسراء: 36]. إلا أن هناك مـن الأمـور الغائبة عن حس الإنسان، كالصفات الإلهية، ما لا يدرك بالعقل، فلا يعـرف إلا بـالخبر وبالأحرى الإخبار بالمغيب. وهذا هو دور الأنبياء لأن النبوة مشتقة من "الإنبـاء" وهـو الإخبار بالمغيب.

ونناقش في هذا الباب، في فصله الأول: مفهوم العقل فـي اللغـة والفلـسفة، ومنهجيـة المتكلمين وإبن تيميه في الإحتكام إلى العقل في مبحث الصفات الإلهيـة. ونتنـاول فـي الفصل الثاني: ما يمكن أن يسمى بعلم الكلام الجديد الذي خطط له إبن تيميه وتبناه فـي مذهبه في الصفات الإلهية، والذي يتضمن منهجية في التفريـق بـين عـالمي الغيـب والشهادة، والطرق العقلية والنقلية التي سلكها في بحثه لخلافات المتكلمين في الـصفات الإلهية، تحقيقاً لهدف تنقية عقيدة التوحيد من شوائب الألفاظ المجملـة والمـصطلاحات الفلسفية الغامضة والأقيسة المنطقية الفاسدة، وتثبيت العقائد الإسلامية في صيغها الأولى وعدم إخضاعها إلى التأويلات المخالفة لضوابط تفسير النص الشرعي الصحيحة.

الفصل الأول
مفهوم العقل والإحتكام إليه

الفصل الأول

مفهوم العقل والإحتكام إليه

1: مفهوم العقل في اللغة والإصلاح:

العقل في اللغة هو مصدر عقل يعقل عقلاً. وهو التثبت في الأمور، وهو ضـد الحمق. وأصله المنع والحجر والنهي. وقد سمي بذلك تشبيهاً بعقـل الناقـة إذا جمعـت قوائمها، لأنه يمنع صاحبه من التورط في المهالك، أي يحبسه كما يمنع العقال الناقة من الشرود. وقيل العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها أُخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام[428].

إذن فالعقل سمى عقلاً لأنه يعقل صاحبه ويحبسه عن التورط في المهالك. وقيل: العقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان عن سائر الحيوان. وفي القاموس المحيط: العقل هو: "العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها أو العلم بخير الخيرين وشر الشرين"[429].

وأحياناً يستخدم لفظ "القلب" كناية عن العقل في اللغة العربية. يقول إبن منظور: "والعقل: القلب، والقلب العقل ... ويقال: لفلان قلب عقول، ولسان سؤول، وقلب عقول: فهم، وعقل الشيء يعقله عقلاً: فهمه"[430].

والمتتبع لآيات القرآن الكريم يجد كثيراً ما يرد فيها لفظ "القلب" بمعنـى العقـل، ومن ذلك قوله تعالى: (أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) [الحج: 46]. وقوله تعالى: (أفلا يتدبرون القرآن أم علي قلوب أقفالها) [محمد: 34]. وقوله تعالى: (وطُبع علي قلوبهم فهم لا يفقهون) [التوبة: 87].

([428]) إبن منظور، لسان العرب، ج11، ص459.

([429]) الفيروزأبادي، القاموس المحيط، القاهرة، مطبعة دار السعادة، سنة 1913م، ج4، ص18.

(430) إبن منظور، لسان العرب، ج11، ص460.

أيضاً من الألفاظ التي وردت في القرآن الكريم مرادفة للفظ العقل: اللب، والنهي، والحجر كما في قوله تعالي: (إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب) [آل عمران: 190]. فأولي الألباب هم ذوي العقول[431]. ولب كل شئ ولبابه: خالصه وحقيقته. وسمى العقل لباً لكونه خالص ما في الإنسان من معانيه، وقيل: اللب هو ما زكى من العقل، فكل لب عقل وليس كل عقل لباً، ولهذا علق ا تعالى الأحكام التي لا تدركها إلا االعقول الذكية بأولى الألباب[432].

وبالنسبة للفظ "النهي" في قوله تعالى: (كلوا وارعوا أنعامكم إن في ذلك لآيات لأولي النهى) [طه: 54]، جاء في تفسير الجلالين "لأولي النهى لأصحاب العقول، جمع نهيه كغرفه وغرف، سمى به العقل لأنه ينهي صاحبه عن ارتكاب القبائح"[433].

وكذلك لفظ "الحِجر" الذي ورد مرادفاً للعقل في قوله تعالى: (هل في ذلك قسم لذي حِجر) [الفجر: 5]. وقد فسر الإمام جلال الدين المحلى (ت 864هـ) "لذي حِجر": لذي عقل، وجواب القسم محذوف أي لتعذبن يا كفار مكة[434]. وذو الحِجر هو من كان قاهراً لنفسه ضابطاً لها، وهو حال العاقل الذي منع نفسه من القبائح. وعلي هذا سمى به العقل حِجراً لأنه يمنع من القبيح.

فالدلالة اللغوية العامة للفظ "العقل" هي: الحِجر والنهي والتثبت في الأمور "وأصله المنع، لمنعه مما لا يليق، ومنه العقال للبعير، والقوة المتهيئة في الإنسان لقبول العلم"[435]. لذلك يقول العلماء أن من ينهي نفسه عن القبائح فهو عاقل. فجاء النهي بمعنى العقل.

---

(431) جلال الدين ا لمى وجلال الدين السيوطي، تفس ا لالا ، القاهرة، ا كتبة الشعبية، د.ت، ص63.

(432) إبن منظور، لسان العرب، مادة (لبب)، ج5، ص397.

(433) جلال الدين ا لمى وجلال الدين السيوطي، تفس ا لالا ، ص262. وكذلك أنظر: تفس القرط "ا امع لأحكام القرآن"، ج11، ص210.

(434) تفيسر ا لالا ، ص510.

(435) إبن منظور، لسان العرب، ج11، ص460.

ويلاحظ أن لفظ "العقل" يرد دائماً في آيات القـرآن الكـريم مرتبطـاً بـالتفكر والاعتبار والتدبر والتثبت في الأمور والانتهاء عن القبائح. فالتفكر يكون بفرك الأمـور وبحثها طلباً للوصول إلى حقيقتها، والاعتبار مأخوذ من العبور والمجاوزة من شئ إلـى شئ. ولهذا قال المفسرون: الاعتبار هو النظر في حقائق الأشياء وجهات دلالتها ليعرف بالنظر فيها شئ آخر[436]. والتدبر يتم بالنظر في عواقب الأمور وأدبارها. فالعقـل فـي القرآن الكريم هو الوسيلة التي تدرك بها حكمة الباري وقدرته وكافـة المعـارف. وقـد فضل ا تعالى به الإنسان علي سائر المخلوقات، وبه قبل الإنـسان التكليـف وتحمـل الأمانة التي عرضت علي السماوات والأرض فأبين أن يحملنها وأشفقن منهـا وحملهـا الإنسان إنه كان ظلوماً جهولا.

من تلك المعاني السابق توضيحها للعقل، كما جاء في القرآن الكريم وعند علماء اللغة، نري أن الدلالة اللغوية الغالبة للفظ "العقل" تشمل: الفهم والإدراك والعلم فضلاً عن حبس النفس عن الهوى. فمن لا عقل له لا إدراك له لأن العقل هو الوسيلة الوحيدة التي يفهم ويدرك بها الإنسان. ولم ترد في تلك المعاني المذكورة للعقل أنه محسوساً أو جسماً وإنما جاء حده بأنه قوة متهيئة في الإنسان بقبول العلم كما أوضح إبن منظـور. فالعقـل بذلك المعنى قوة أو ملكة أو إستعداد أو غريزة – كما زعم البعض – تدرك بها المعارف والبراهين وتكتسب بها العلوم.

فالإنسان يفرق بالعقل بين الأشياء ويدرك به ما تكشف عنه الحواس لـذلك فـإن من شرط الإدراك والتفكر سلامة العقل. فالحواس لا تعطينا إلا ظواهر الأشياء والأجسام أما الإجابة عن: كيف ؟ ولماذا ؟ وما يتبعها من تحليل فهي من خواص العقل. فالجانـب الحسي في الإدراك يتعلق بمعطيات البصر والسمع وغيرها من الحواس ويتبعه التحليـل العقلي الناتج عن الاستقراء "بمعنى الانتقال من الخاص إلى العام أو الحكم علي الكلي بما

---

(436) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج29، ص282.

حكم به علي جميع جزئياته أو بعضها" والاستنتاج "بمعنى استخراج النتائج من المقدمات."

فالدلالة اللغوية الغالبة للعقل، والتي تشمل الفهم والإدراك والعلم بالإضافة إلى حبس النفس عن الهوى، تجعل خاصية العقل الأساسية في الضبط العلمي. وهي الخاصية التي تجعل التفريق واضحاً بين معنى: العلم والمعرفة واليقين الذي هو إزاحة الشك وبين الظن بمعنى الإدراك الذي يحتمل النقيض أو الوهم، والهوى بمعنى شهوات النفوس ومحبة الإنسان لشيء وغلبته علي قلبه وإعراضه عما ينافره.

وبالرغم من صحة القول بأن خاصية العقل الأساسية هي الضبط العلمي، بمعنى حبس النفس عن الهوى وتحقيق الفهم السليم والعلم والإدراك الصحيح، إلا أن ذلك القول يجب أن لا يؤخذ علي إطلاقه لأن العقل أحياناً يزيغ ويقع في الخطأ بل وتتفاوت رجاحته من شخص إلى آخر بيد أن ذلك لا ينفي حقيقة أن العقل هو أساس الحكم الصادق بمفهوم طبيعة الإنسان الخطّاء. فلو كان العقل مبرأ عن الزيغ والخطأ وقادر علي اكتساب العلم والمعرفة علي نحو مطلق لما أرسل ا تعالى الرسل وجاء بالشرائع، قال تعالى: (وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا) [الإسراء: 15].

فالعقل لا يستطيع إدراك القضايا الغيبية كقضايا الذات الإلهية وصفاتها وأخبار الآخرة والمعاد .. وغيرها إلا أن يرشد إلى ذلك بواسطة الرسل وبالأحرى الشرع كما سيجيء تناول ذلك في المباحث القادمة.

.. أما عن مفهوم العقل في الإصطلاح فقد يصح القول بأنه إلى حد كبير يقوم علي الرأي التقليدي في الفلسفة وعلم النفس الذي يفرق بين العقل والجسم، والذي يستند علي الفكرة القائلة بأن الجسم هو جانبنا الخاص الذي يستطيع أن يشهده الآخرون، والعقل هو جانبنا الخاص الذي لا يستطيع إدراكه إلا صاحبه.

ومن ثمة جرى العرف عند الكثرة الغالبة من المفكرين بأن الإدراك وعمليات التفكير "الظاهرة العقلية" شئ ينظر إليه من الداخل، فنلاحظه في أنفسنا بأنفسنا، وليس هو

بالظاهرة البادية التي يستطيع مشاهدتها الآخرون. فهي تعتمد علي ملكـات ومقـدرات داخلية ذات صلة بالمخ والجهاز العصبي وما يجري فيه من حادثات تتعلـق بـالإدراك الحسي ومعطيات الشعور والذاكرة والإرادة .. وهي لغز تعمل في ميدان بحثه وتفـسيره كثير من العلوم منها علم وظائف الأعضاء وعلم النفس. والفلسفة التحليلية كما يظهر في محاولات بعض الفلاسفة المعاصرين كبرتراند رسل في كتابه "تحليل العقل" وفي رفضه لثنائية المادة والعقل[437].

ويمكنني القول بأن المفهوم الاصطلاحي للعقل – علي الرغم من إتساعه علـي النحو الذي يظهر عند الفلاسفة في المبحث القادم – إلا أنه لا يفارق المفهـوم اللغـوي للعقل في أنه هو: "القوة المتهيئة في الإنسان لقبول العلم"[438] كما عرفه إبن منظور. أو علي حد عبارات المفكرين المحديثن فإن مفهوم العقل يرتبط بالملكات والمقدرات الداخلية في الإنسان ذات الصلة بالمخ والجهاز العصبي وما يجري فيـه مـن حادثـات تتعلـق

([437]) تناول برتراند رسل كتابه " ليل العقل" موضوعات: الغريزة والعادة، الرغبة والـشعور، التأمـل البـاط ، الإدراك ا سي، وخصائص الظواهر العقلية. وانتهى ثه للظواهر العقلية إ رفض ما أخذت به الفلسفة وعلم النفس التقليدي من قسمة الإنسان إ عقل (فكر) من ناحية وجسم (امتداد) من ناحية أخرى بأن يتجاوز تلك الثنائية ورد ا انب منها إ (هيو ايدة) منها يتفرع ا انبان معاً. فما نسميه شيئاً مادياً – كا نضدة ا أمامي مثلاً – هو خيط أو سلـسلة طويلة من عات ضوئية، تلف قليلاً أو كث اً حسب النقطة ا يراها منها الرأي، وهي سلسلة طويلة أيضاً من لسمات بالأصابع مثلاً، وموجات صوتية دث ح تنقر بالأصابع أو بط بأي جسم آخر ... هي باختصار حزمة كب ة جداً من معطيات حسية ولا تنتظر إلا جهازاً عصبياً لكائن حي يوضع نقطة مكانية يصلها ، فيكون ا وجود عقلي عنـد من يدركها. فليست ا نضدة إلا هذه "الظاهرات" من عات الضوء والشكل واللمس والصوت، وليس وراء "الظاهرات" عنصر غي خفي سكها شئ واحد (جوهر) كما يتصور الإدراك الفطري. وأما ما نسميه "بالعقل" فرد من الأفراد فهو أيضاً سلسلة طويلة من حاضرات حسية، وصور ذهنية، دون أن يكون هناك عنصر غي خفي سك تلك السلسلة ا تتابعة وعاء واحد يدوم علي الزمن.

فالظاهرات ا تنبعث من الأشياء أرجاء ا كان هي ا يو ا ايدة ا تتكون منها ا ادة والعقل معاً، فإذا عت هذه الظاهرات ا انبعثت من مصدر بعينه كان لك بذلك "شئ مادي"، وإذا عت هذه الظاهرات كما تتلاقى نقطـة معينة موضوع فيها جهاز عص وأعضاء حس كان لك بذلك "عقل" فا قومات كلتا ا الت هي هي تتغ ، تمع علي و فتكون شيئاً مادياً، و تمع علي و آخر فتكون عقلاً.

أنظر:-

Bertrand Russell: The Analysis of Mind, London, George Allen; &unwin, 1921, PP. 104-105.

وكذلك د. زكي يب مود ، برتراندرسل، القاهرة، دار ا عارف صر، الطبعة الثانية د.ت، ص 110-113.

([438]) إبن منظور، لسان العرب، ج11، ص460.

بالإدراك الحسي ومعطيات الشعور والذاكرة والإرادة. فكلا المفهومين اللغوي والاصطلاحي للعقل يتفقان علي أن العقل هو: "القوة التي يتحصل بها الإنسان علي العلوم والتي يتميز بها الإنسان عن الحيوان".

فالعاقل هو الذي يفكر تفكير صحيحاً، ويحكم علي الأشياء حكماً صادقاً، وهو الذي يعرف كيف يكبح جماح نفسه، ويعرض عن كل ما يجاوز نطاق قدرته ويوقعه في المهالك. ولذلك قيل: دولة الجاهل من الممكنات، ودولة العاقل من الواجبات(439).

والعاقل، في المفهوم الاصطلاحي أيضاً، هو الذي يتقيد بالذوق والعرف العام، والسلوك الحسن، ويرادفه المعتدل والمتزن. فالعاقل يعمل عملاً صالحاً، فلا يسمى عاقلاً حتى يكون خيراً، بخلاف الجاهل الذي يستعمل فكره في فعل الشر، فلا يسمى عاقلاً، بل يسمى داهياً أو ماكراً. فحد كلمة "عاقل" في المفهوم الاصطلاحي توسع في اشتماله علي مدلولات أخلاقية.

وفي إطار هذا الفهم أوضح الإمام الغزاليأن الجمهور من الفقهاء المسلمين يطلق "العقل" علي ثلاثة أوجه: الأول يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، ويكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته. والثاني يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون حده أنه معانٍ مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح. والثالث يراد به صحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها، وكمالها، ونقصانها(440).

فما اصطلح عليه الجمهور، في مفهوم العقل، حسب الوجوه الثلاثة التي أوردها الغزالي هو: أن العقل قوة قائمة بذات الإنسان يتحقق بها تحصيل العلوم من التجارب واكتساب المعارف وفهم صفات الأشياء بالإضافة إلى التدبر والسلوك الحسن. ولعل ذلك هو ما نعنيه في فهمنا المعاصر عندما نصف شخصاً بأنه "عاقل" إذ يكون قصدنا من ذلك الوصف أنه صاحب معرفة وفهم سليم

---

(439) أنظر:- د. يل صليبا، ا عجم الفلسفي، مادة "العقل"، ج2، ص90.

(440) أبو حامد الغزا ، معيار العلم فن ا نطق، القاهرة ، مطبعة كردستان العملية سنة 1329هـ، ص162.

وسلوك منضبط. فالعقل لا يطلق علي مجرد العلم الذي لا يعمل بـه صـاحبه وإنمـا العلـم الـذي يعمـل بـه.

2/ مفهوم العقل عند الفلاسفة:

شغلت قضية العقل أذهان الفلاسفة قديماً وحديثاً، واختلفوا فيها اختلافاً بيناً فـي تحديد ماهية العقل ومدلوله، ومدى قدرته علي تحصيل المعرفة وتوظيفها، ومكانته بـين مصادر المعرفة الأخرى.

وليس القصد هنا البحث عن مفهوم الفلاسفة للعقل وخلافهم حول وجوده وقيمـة إدراكه إذا كان موجوداً .. أو الخلافات بين الحسيين والعقليين وصور المذاهب العقليـة المختلفة ... الخ وإنما الذي نقصد بالدرجة الأولى هو المعاني التي يعينها الفلاسفة عندما يطلقون لفظ "العقل" وذلك توطئة لتناول مفهوم العقل عند إبن تيميه وكلمته التي أدلى بها في غمار ذلك النقاش.

فالفلاسفة يطلقون لفظ "العقل" علي معانٍ مختلفة منها:-

أ- أول هذه المعاني قولهم: إن العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها. وهذا القـول بجوهرية العقل موجود في أكثر كتب فلاسفة الإسلام. ذكره الكندي (ت 253هـ) في رسالته في حدود الأشياء ورسومها[441]. والفارابي (ت 339هـ) أوضح، في عيـون المسائل، أن القوة العاقلة "جوهر بسيط مقارن للمادة، يبقى بعد مـوت البـدن، وهـو جوهر أحدي وهو الإنسان علي الحقيقة"[442]. وإبن سينا (ت 428هـ)، في الإشارات والتنبيهات، لا يتحدث عن القوة العاقلة إلا ويطلق عليها اسم "الجوهر"، وهو يـسمى

(441) أنظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، قيق: د. عبد ا ادي أبو ريده، القاهرة ، دار الفكر العـر سـنة 1953، ج2، ص172.

(442) د. مد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي الإسلام، ب وت ، دار النهضة العربية، الطبعـة الثانيـة 1973م، ص270.

الجوهر المتبرئ من المواد من كل جهة عقلاً، وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: "أنا"[443].

لاشك أن ذلك التعريف الفلسفي للعقل بأنه جوهر بسيط مفارق للمادة يكـشف عن الثنائية التي تفصل بين العقل والجسم "المادة" رغم إشارة إبن سينا للعقـل بقولـه "أنا". فالأنا علي النحو الذي جاء عند إبن سينا أنا مثالية وعقلية خالصة تعقل الوجـود الجسماني وتجعله في مرتبة أدنى من النفس والتفكير. بل تذهب إلى حد إمكان التفكير في استبعاد الجسم. تلك نتيجة حتمية من نتائج المثالية وصل إليها بعـض الفلاسـفة المحدثين كالفيلسوف الفرنسي ديكارت (ت 1650م) الذي بلغ هذه النتيجة علي نحـو صريح حين رأي – بعد أن تم له يقين الكوجيتو بأنه موجود – أنه يستطيع أن يتصور أنه لا جسم له علي الإطلاق باعتبار أن وجوده وجود كـائن مفكـر ماهيتـه الفكـر الخالص.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الفلسفات المعاصرة قد عملت علي تجاوز فكـرة العقل "الأنا المفكر" كجوهر بسيط مفارق للمادة. فذهب الفلاسفة الوجوديون من أمثال جان بول سارتر (ت 1980م) وجبرييل مارسيل (ت 1949م) إلى تجاوز هذه الثنائية بين العقل والمادة "الجسم" فقالوا بفكرة الوجود المتجسد، ورفـضوا تـصور الجـسم الإنساني كوسط بين الأنا "العقل" والأشياء، لأن علاقة الإنسان بجسمه فيها شئ أكثـر ثراءً وأشد عمقاً من فكرة استعمال الجسم كآله. وذلك هو ما أشار إليه سـارتر فـي توضيحه: "إذا أدركت جسمى كآله شبيهه بجسم الآخر، فإنه يتطلب آلة أخـرى لكـي تديره. وإذا رفضنا هذا التصور فلابد لنا أن نُقر عندئذٍ بهذه المفارقة: آلـه فيزيقيـة "جسم" تديرها النفس الأمر الذي يوقعنا في إشكالات لا حل لها"[444].

---

(443) إبن سينا الإشارات والتنبيهات، قيق: د. سليمان دنيا، القاهرة ، دار ا عارف صر، الطبعة الثانيـة 1972، ج1، ص178.

(444) د. حبيب الشارو ، فكرة ا سم الفلسفة الوجودية، القاهرة ، مكتبة الأ لمو ا صرية سنة 1974م، ص98.

ولعل أهم إسهامات الفلسفة الوجودية في مجال فلسفة العقل وبحث العلاقة بين العقل والجسم هي توضيحهم أن الأنا أفكر الديكارتي "الكوجيتو" والأنا أفكر الكانطي "المقولات" هي مجرد صورة فارغة، وأن "الأنا" الحقيقي هو الأنا المتجسد، الذي يعترفون بأنه حقيقة ميتافيزيقية غامضة. لأنه لا يمكن أن أوحد بين ذاتي وجسمي، فإن في ذلك قضاء علي "الأنا" وتوكيداً بأن جسمي يوجد وحده وكلا الأمرين مرفوض. فالأنا من حيث هو ذات واعية لا يمكن الخلط بينها وبين الجسم المادي. وخاصية جسمي هي ألا يوجد وحده، بل لا يستطيع أن يوجد وحده. ومن ثم لا يمكن أن أفصل أو أميز بين ذاتي وجسمي. وهذا هو ما أوضحه الفيلسوف الوجودي جبرييل مارسيل بقوله: "لا أستطيع أن أقول عن هذا الجسم إنه أنا، ولا إنه ليس أنا، ولا إنه لأجلي "أي موضوع أو آلة استخدمها". فالتجسد معناه الظهور كجسد دون إمكان الهوية معه، ودون التمييز عنه في الوقت نفسه"[445].

إن ما قصدت بيانه مما سبق هو: أن تعريف بعض الفلاسفة القدماء والمحدثين للعقل بأنه جوهر بسيط، مفارق للمادة، مدرك للأشياء بحقائقها، يبقى بعد موت البدن، وهو الإنسان علي حقيقته والنفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله "أنا" – هذا التعريف المشهور للعقل والذي يركز علي فكرة "الأنا أفكر" و"الإنسان كائن مفكر". ينطوي علي مشاكل لتكريسه لثنائية متطرفة بين العقل والجسم تغفل الوجود الجسماني بكامله عند تأكيد فكرة "الأنا".

ب- وثاني تعريفات العقل عند الفلاسفة القدماء قولهم أن العقل قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني وتأليف القضايا والأقيسه. والفرق بينه وبين الحس أن العقل يستطيع أن يجرد الصورة عن المادة، أما الحس فلا يستطيع ذلك.

---

(445) د. حبيب الشاروني، المرجع السابق، ص82.

فالعقل بهذا المعنى قوة تجريد تنتزع الصور من المـادة وتـدرك المعـاني الكليـة كالجوهر والعرض، والعلة والمعلول، والخير والشر .. الخ ولهذه القوة، عند فلاسـفة الإسلام المتأثرين بالفلسفة اليونانية، عدة مراتب:-

أولها: مرتبة العقل الهيولاني. وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات. "وإنما نـسب إلى الهيولي لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولي الأولى الخالية في حد ذاتهـا من الصور كلها"(446).

ويبدو أن العقل الهيولاني مرادف للعقل بالقوة. لأن المقصود به مجرد الاسـتعداد للتحصيل أو الإدراك .. وهذا قريب من العقل الذي يشبه الصفحة البيضاء التي لم ينقش عليها شئ بالفعل عند الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (ت 1704م).

وثانيها: مرتبة العقل بالفعل، وهو أن تصير المعلومات مخزونة عنـد القـوة العاقلـة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الإستحضار متي شاءت من غير تجـشم كسب جديد لكنها لا تشاهدها بالفعل(447).

وثالثها: مرتبة العقل المستفاد، وهي أن تكون المعلومات والنظريات حاضرة عند العقل لا تغيب عنه(448).

وفوق العقل الإنساني عندهم عقل مفارق، وهو العقل الفعال الـذي تفـيض منـه الصور علي عالم الكون والفساد، فتكون موجودة فيه من حيث هي فاعلة، أما في عالم الكون والفساد فهي لا توجد إلا من جهة الانفعال. وهذا كله يـذكرنا بقـول أرسطو أن العقل الفاعل هو العقل الذي يجرد المعاني أو الـصور الكليـة مـن لواحقها الحسية الجزئية، علي حين أن العقل المنفعل هو الذي تنطبع فيـه هـذه الصور(449).

---

(446) ا رجا ، التعريفات، ص64.

(447) ا رجا ، ا رجع السابق، ص65.

(448) د. مد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي الإسلام، ص164.

(449) د. مد علي أبو ريان، ا رجع السابق، ص167.

ج - والمعنى الثالث للعقل عند الفلاسفة هو أنه "قوة الإصابة في الحكم". أي تمييز الحـق من الباطل، والخير من الشر، والحسن من القبيح. وقد أشـار الفيلـسوف الفرنـسي ديكارت إلى هذا المعنى بقوله: إن القاعدة الأولى لطريقته هـي أن لا يتلقـي علـي الإطلاق شيئاً علي أنه حق، ما لم يتبين ببداهة العقل أنه كذلك. فالعقل بهـذا المعنـى مضاد للهوى، لأن الهوى يمنع المرء من الإصابة في الحكم. لذلك جعـل ديكـارت العقل مرادفاً لما أسماه بالإدراك السليم(450).

د -والمعنى الرابع للعقل هو: أنه قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفـة العلميـة، وهذه المعرفة مختلفة عن المعرفة الدينية المستندة إلى الوحي والإيمان.

هذا المعنى للعقل والذي يميز بين دورة في تحصيل المعرفة العلمية وبـين دورة فـي الاهتداء إلى المعرفة الدينية أوضحه إبن خلدون (ت 808هـ) في مقدمته المـشهورة بقوله: إن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليمـاً علي صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلـي أخـذه عمـن وضعه. والأول هو العلوم الحكمية والفلسفية والثاني هو العلوم النقلية(451).

فدور العقل إذن يختلف في مجال المعرفة العلمية عنه في مجـال المعرفـة الدينيـة. فالإنسان بطبيعة فكره يهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعات ومسائل العلوم الحكمية والفلسفية ووجوه تعليمها وأنحاء براهينها فيتعرف علي الصواب من الخطأ فيها مـن حيث هو إنسان ذو فكر. أما في مجال العلوم النقلية فهي كلها تـستند إلـى الـوحي والخبر، فهى الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا مـن ا ورسـوله، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مـسائلها بالأصـول "لأن الجزئيـات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه فتحتاج إلى الإلحاق بوجه

---

(450) أنظر:- ديكارت، مقال ا نهج، تر ة مود ا ض ي، القاهرة ، ا يئة ا صرية العامة للكتـاب سـنة 1985م، ص116.

(451) إبن خلدون، ا قدمة، ص400.

قياسي"[452]. ومعلوم أن القياس في المسائل الشرعية يتفرع عن الخبر "القاعدة الشرعية" بثبوت الحكم في الأصل. فهو قياس نقلي لأنه يستند ويتفرع عن النقل.

فإبن خلدون في تعريفه للعقل استطاع برؤيته العلمية الثاقبة أن يحدد مجال الإستخدام الصحيح للعقل البشري قبل ظهور فلسفة كانط Kant النقدية بقرابة الأربعمائة عام. وأننا نرى أن منهجية إبن خلدون التي إصطنعها في بحثه لحدود المعرفة البشرية، وما إشتملت عليه من تفريق بين دور العقل في كل من مجالي المعرفة العلمية والمعرفة الدينية ليست ظاهرة معزولة نشأت وتكونت في فراغ حضاري ثقافي، بل علي العكس من ذلك تماماً، فإبن خلدون امتداد طبيعي للمد الزاخر للعلوم الإسلامية ومنهجيتها وتقاليدها. فقواعد منهجه متواصل طبيعياً ومنطقياً مع قواعد مناهج البحث العلمي كما وضعها رجال من أمثال إبن تيميه وسابقيه من مفكري وعلماء الإسلام كأبي حامد الغزالي والحسن بن الهيثم وجابر بن حيان، وفقهاء الإسلام الذين عرفوا طريقة الاستدلال الاستقرائية في أصول الفقه بالقياس وابتكروا طرقاً كثيرة ضابطه له توازي طرق الاستقراء المعاصرة. ولقد ذكر أحد الباحثين أن علماء المسلمين التجريبيين قد تأثروا في طرقهم الاستقرائية بالفقهاء[453]. فالروح التجريبية والموضوعية والواقعية وقياس التمثيل وتخريج المناط والطرد والسبر والتقسيم[454] ... الخ كلها طرق وقواعد منهجية عرفها علماء وفلاسفة الإسلام في الشرق العربي الإسلامي أولاً ثم إنتقلت إلى المغرب العربي ومنه إلى أوروبا.

([452]) إبن خلدون، ا رجع السابق، ص401.

([453]) د. عبد ا حسن زروق، الإسلام والعلم التجري ، ا رطوم، ا ركز العا ي لأ اث الإ ان، مطبعة جامعة ا رطوم، الطبعة الأو 1992م، ص31-32.

([454]) قياس التمثيل: هو الاستدلال كم جزئي علي حالة أخرى لعله مع بينهما ا كم ومعرفة العلة أو السبب تكون عن طريقه ما يعرف بتخريج ا ناط.

ريج ا ناط هو: الطريقة ال يعرف ا سبب أو علة ا كم. وطرق معرفة سبب ا كم كث ة منها ما يسمى بالطرد وما يسمى بالس والتقسيم.

الطرد هو: مقارنة ا كم الوجود دون العدم كل ما شاهدناه مقترن به ا كم أو الظاهرة،وهو شبيه بالاستقراء البسيط وما عرف باسم طريقة الاتفاق Method of Agreement عند جون ستيورت مل (ت 1873هـ).

هـ_والمعنى الخامس للعقل هو: القول بأنه مجموع المبادئ القبلية Apriori المنظمـة للمعرفة، كمبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية ومبدأ الغائيـة. وتتميـز هـذه المبـادئ بضرورتها وكليتها وإستقلالها عن التجربة.

وقد إنتشر هذا المعنى للعقل في الفلسفة الحديثة بتـأثير الفيلـسوف الألمـاني كـانط Kant(ت 1804م) فأصبح مفهوم الإدراك للعالم لا يتم بمـا يحـصل للعقـل مـن مدركات تجريبية فحسب، بل يتم بما لديه من معانٍ فطريـة. فـإذا قـال الفلاسـفة التجريبيون من أمثال جون لوك Locke (ت 1704م): لا يوجد في العقل شئ لـم يكن قبل التجربة والحس، صحح الفلاسفة العقليون هذا القول بإضافة قيد واحد عليـه وهو قولهم: إلا العقل نفسه.

ومعنى ذلك أن المبادئ والمعاني الأولية التي يكشف عنها الفكر موجودة فـي العقـل قبل إتصاله بالحس، وأن العقل الغريزي ليس صفحة بيضاء لم تنقش بـنقش – كمـا زعم جون لوك – وإنما هو ذو رسوم "مقولات كما زعـم كـانط" تـنظم معطيـات التجربة.

وبعض المعاني الكلية كمعنى الكمال واللانهاية ملازمة للعقل لا تفارقـه، وبعـضها الآخر كمعنى الزمان والمكان والعلة حاصلة للعقل بواسطة الفكر. والفرق بين العقـل والفكر أن العقل مجموع المبادئ الضرورية والمعاني الكلية التي تنظمً المعرفة، علي حين أن الفكر حركة النفس في المعقولات من المطالب إلى المبـادئ تـارة، ومـن

ومثاله:- كل شخص شاهدته سمة سخونة ويشعر بالـ د والفتور كان مصاباً مى ا لاريا، إذن كل شخص عنده هذه الأعراض سيكون مصاباً مى ا لاريا.

السـ والتقسيم هو: حصر الأوصاف الـ توجد الأصل والـ تصح أن تكون علة وإبطال ما لا يصلح منـها فيبقـى الباقي الذي يعتـ علة للظاهرة.

ومثاله:- إذا أردنا معرفة سبب التسمم لبعض أفراد أسرة واحدة فإننا صر الأسباب ا مكنة، ودعها تكون تناول اللـ أو ا بنه أو اللحم،والإبطال يكون بإظهار أن اللـ ليس سبباً واللحمة ليست سبباً للتسمم لأن الذين تناو ا يتسمموا، إذاً الباقي وهو ا بنة هي السبب التسمم.

أنظر:- د. عبد ا حسن زروق، ا رجع السابق، ص33-35.

المبادئ إلى المطالب أخرى. أما الفرق بين العقل والإستدلال فهو أن العقل نور يدرك المبادئ الضرورية بذاته إدراكاً حدسياً مباشراً، علي حين أن الإستدلال هو النظر في شروط إنطباق هذه المبادئ علي موضوعات الفكر لاستخراج النتائج الصحيحة مـن المقدمات الصادقة[455].

و- المعنى السادس للعقل عند الفلاسفة هو العقـل المحـض Pure Reason والعقـل العملي Practical reason. وقد أطلق كانط Kant هذين الاصطلاحين علـي كل ما هو قبلي في الفكر، أي علي الكلمة المتعالية التي تتضمن مبادئ المعرفة القبلية المستقلة عن التجربة الحسية. فإذا نظرت إلى العقل من جهة اشتماله علـي المبـادئ القبلية للمدركات العلمية كان عقلاً نظرياً أو عقلاً محضاً. ومعرفة هذا العقل المطلـق ممتنعة لأنها مجرد صور ذهنية جوفاء، ويخطئ الذهني إذا اعتبر أن لها مقابلاً فـي الوجود الخارجي، وهو بذلك يقع في أغاليط لا حل لها. ومن ثمة فإن علم الميتافنيزيقا ممتنع لأن الذهن إنما يدور علي نفسه بصدد قضاياها[456].

ز- ويطلق لفظ العقل أيضاً علي مجموع الوظائف النفسية المتعلقـة بتحـصيل المعرفـة: كالإدراك الحسي، الشعور، التداعي، الذاكرة، التأمـل البـاطني، التخيـل، والحكـم والإستدلال .. الخ. أما ملكة الفهم السريع فتسمى ذكاء[457].

هذه المعاني السبعة للعقل تجعلنا نحكم بأن الفلاسفة مختلفون في تعريفهم للعقل. فلكل منهم مفهوم مختلف للعقل مما يعني أنه ليس هناك مفهـوم فلـسفي متفـق عليـه أو بالأحرى موحد للعقل.

3/مفهوم العقل والإحتكام إليه عند المتكلمين:

([455]) أنظر:- الأستاذ: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة ا ديثة، القاهرة ، دار ا عارف صر، الطبعـة الرابعـة سـنة 1996م، ص216-219.

([456]) د. مد علي أبو ريان، الفلسفة أصو ا ومبادئها، ص223.

(457) د. يل صليبا، ا عجم الفلسفي، مادة "العقل"، ج2، ص88-89.

أ-مفهوم العقل عند المتكلمين:- إستخدم المتكلمون الحجج العقلية في بحـثهم لموضوعات العقيدة الإسلامية وإهتموا بالنظر بالعقلي، لذلك كـان العقـل والإسـتدلال العقلي محل اهتمام كبير عندهم. ولما كانت فرقتي المعتزلة والأشاعرة من أهم وأكبـر الفرق الكلامية وأكثرها إعتماداً علي العقل سنتناول في هذا المبحث آراء مفكريهم فـي العقل ومحاولاتهم لتحديد ماهيته.

من نماذج تعريفات المتكلمين الأوائل للعقل وصف شيخ المعتزلـة أبـي الهـذيل العلاّف (ت 226هـ) له بقوله: "فالعقل منه علم الإضطرار الذي يفرق الإنسان به بين نفسه وبين الحمار، وبين السماء وبين الأرض، ما أشبه ذلك، وفيه القوة علي إكتـساب العلم"[458].

ولم يكن تعريف العقل بأنه "القوة علي إكتساب العلم" مرضياً لدى خلفه من شيوخ المعتزلة، فخالفه محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت 303هـ) فمنع أن تكون مجرد القوة علي اكتساب العلم عقلاً وذلك لحرصه علي تأكيد عدم تكليف الإنسان قبل تكامل عقله. لأن الإنسان، عند الجبائي، يكون مع تكامل عقله قوياً علي اكتساب العلم با [459].

ذلك هو ما أكّده أيضاً القاضي عبد الجبار (ت 415هـ) بقوله: "إعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متي حصلت في المكلـف صـح منـه النظـر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف به ... فلابد أن يحصل للعاقل من العلوم ما يصح معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف ويؤدي ما وجب عليه من الأفعال"[460].

فالمعتزلة يختلفون حول تعريف العقل بأنه "القوة علي اكتساب العلم" وبـالأحرى الملكه أو الغريزة التي تمكن الإنسان من الحصول علي المعرفة. فيقول بـذلك بعـض متقدميهم كأبي الهذيل العلاّف ويخالفه متأخرو المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبـار

([458]) الأشعري، مقالات الإسلامي ، ص175.

([459]) الأشعري، ا رجع السابق، ص176.

(460) القاضي عبد ا بار، ا غ أبواب التوحيد والعدل، قيق: مد علي النجار وآخرين، القاهرة ، ا ؤسسة ا ـصرية العامة للتأليف والتر ة والنشر سنة 1965م، ج11، ص375.

حرصاً علي ربط العقل بالتكليف. لأن العقل إذا كان مجرد قوة علي اكتساب العلم فهـو موجود في الأطفال "غير المكلفين" مثلما هو موجود في الكبـار الراشـدين"المكلّفـين". فالقول بأن العقل مجرد قوة علي اكتساب العلم يوجد صعوبات فـي مجـال التكليـف والثواب والعقاب الإلهي.

أما الأشاعرة فلم تشغلهم مسألة التكليف في تناولهم لمفهوم العقل. فركّزوا تعريفهم للعقل علي قدرته علي معرفة الأشياء والتمييز بينها والحكم عليها. فجاء تعريفهم للعقـل مصوباً علي وظيفته: قال أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ): "العقل هو العلم" وأحـتج بأن العقل ليس غير العلم، وإلا جاز تصور إنفكاكهما وهو محال، إذ يمتنع عاقل لا علم له أصلاً، أو عالم لا عقل له.[461] ويظهر من تعريف أبي الحسن الأشعري أنه يركـز علي الغاية من العقل وهي تحصيل العلم والعمل به.

وأوضح القاضي أبو بكر الباقلاني (ت 403هـ) أن: العقـل علـوم ضـرورية بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات[462]. وهو بذلك يركز أيـضاً علي قدرة العقل علي التمييز بين الأشياء والحكم عليها. أي يصوب تعريفه نحو وظيفة العقل مع إقامة تطابق بين العقل والعلم كما فعل شيخه الأشعري.

وحاول أبو المعالي الجويني (ت 478هـ) في كتابه "الإرشاد" أن يجعل تعريـف العقل أكثر تحديداً وذلك بالتقليل من التطابق التام الذي أقامه سابقيه بين العقل والعلـوم الضرورية. فأوضح أن العقل علوم ضرورية ولكنه ليس جملة العلوم الضرورية؛ فـإن الضرير يتصف بالعقل مع إنتفاء علوم ضرورية عنه، فاستبان بذلك أن العقـل بعـض العلوم الضرورية وليس كلها. "وسبيل تعيينه والتنصيص عليه أن يقال: كل علم لا يخلو العاقل منه عند الذكر فيه، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل، فهو العقـل. ويخـرج مـن مقتضى السبر أن العقل علوم ضرورية بتجويز الجـائزات واسـتحالة المـستحيلات،

---

(461) عضد الدين الإ ي، ا واقف علم الكلام، ص146.

(462) الباقلا ، التمهيد، ص44.

كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات، والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن النفـي والإثبـات، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم"[463].

لاشك أن تعريف إمام الحرمين الجويني للعقل فيه نقله متقدمة علي ما جاء عنـد سابقيه. إذ تناول فيه مبدأ عدم التناقض وهو أحد المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة والذي يتميز بضرورية وكلية واستقلال عن التجربة فكان بذلك ممهداً لتلميذه أبي حامد الغزالي (ت 505هـ) الذي فصل القول في العقل تفصيلاً لم يسبقه عليه أحد من المتكلمين. فبدأ مؤلفه "إحياء علوم الدين" بكتاب العلم، وخصص بابه السابع للعقـل: "شـرفه وحقيقتـه وأقسامه". فأوضح أن الناس قد اختلفوا في حد العقل وحقيقته، وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً علي معانٍ مختلفة فصار ذلك سبب اختلافهم[464].

وانتهى الغزالي إلى تقرير أن العقل اسم يطلق بالاشتراك علي أربعة معانٍ، كمـا يطلق اسم العين مثلاً علي معانٍ عدة:-

المعنى الأول: العقل هو: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهـائم وهـو: الذي إستعد به لقبول العلوم النظرية، وهو الذي أراده الحارث بن أسـد المحاسـبي (ت 243هـ) حيث قال في حد العقل: إنه غريزة يتهيأ بهـا إدراك العلـوم النظريـة[465]. فالعقل بهذا المعنى هو غريزة الاستعداد لإدراك الأشياء، وبهذا التعريف للعقـل يمكـن إطلاق وصف "العاقل" علي الغافل عن العلوم والنائم باعتبار وجود هذه الغريزة فيهمـا مع فقد العلوم.

ويلاحظ أن هذا المعنى للعقل، الذي أرجـع الغزالـي أصـله إلـى الحـارث المحاسبي، كان قد أورده أبو الهذيل العلاّف المعتزلي عندما عرف العقل بأنـه "القـوة

---

(463) أبو ا عا ا وي ، الإرشاد إ قواطع الأدلة، ص15-16.

(464) أبو حامد الغزا ، إحياء علوم الدين، ب وت ، دار ا عرفة للطباعة والنشر، د.ت، ج1، ص85.

(465) الغزا ، ا رجع السابق، ص85.

وا ارث بن أسد ا اس البغدادي من الزهاد ا تكلم علي العبادة والزهد الدنيا. كان فقيهاً متكلماً. كتب ا ديث وعرف مذاهب النساك، وله من الكتب كتاب: "العقل وفهم القرآن"، قام بتحقيقه الأستاذ حس القوتلي ونـشرته دار الثقافة با غرب. تو سنة ثلاث وأربع ومائت من ا جرة.أنظر تر ته: إبن الند ، الفهرست، ص275.

علي اكتساب العلم[466]، إذ يصعب التفريق هنا بين "القوة علي فعل الشيء" و"الغريـزة" خاصة عندما يكون المعنى المراد هو الاستعداد أو المقدرة Ability. وعمومـاً هـذا المعنى يجعل العقل شيئاً فطرياً غير مكتسب.

المعنى الثاني: العقل هو العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميـز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنـين أكثـر مـن الواحـد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد، وهو الذي عناه بعـض المتكلمـين حيث قال في حد العقل: إنه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات واسـتحالة المستحيلات[467].

ونلاحظ أن هذا المعنى للعقل يتضمن ما يعرف في تـاريخ الفلـسفة بالأفكـار الفطرية Innate Ideas أو المبادئ القبلية Apriori والأفكار الفطرية هي القول إن في العقل البشري أفكاراً ومبادئ لم تستمد من التجربة كما جاء عند الفيلسوف الفرنسي ديكارت. أما المبادئ القبلية فهي تتضمن القول بتقدم مبادئ العقل علي التجربة وعلـي كل إدراك حسي تقدماً منطقياً، وأن التجربة لا تفسر بدون هذه المبادئ كما جـاء عنـد الفيلسوف الألماني كانط في مفهومه للعقل.

المعنى الثالث: العقل هو علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن مـن حنّكته التجارب وهذّبته المذاهب يقال إنه عاقل في العادة ومن لا يتصف بهذه الـصفة فيقال إنه غبي غمر جاهل[468].

ومن الواضح أن الغزالي قد قصد بهذا المعنى الثالث للعقل أن يجعله مرتبطـاً بالعلم المكتسب بالتجربة. فالعقل ليس غير العلم المكتسب تجريبياً. وهذا المعنى هو مـا

([466]) الأشعري، مقالات الإسلامي ، ص175.

([467]) الغزا ، إحياء علوم الدين، ج1، ص85.

(468) الغزا ، ا رجع السابق، ج1، ص85-86.

سبق أن أوضحه أبو الحسن الأشعري والباقلاني. وهو معنى يركز علي وظيفة العقل وهي تحصيل العلم من التجربة.

المعنى الرابع: العقل هو القوة علي معرفة عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سمى صاحبها عاقلاً من حيث إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة. وهذه أيضاً من خواص الإنسان التي يتميز بها عن الحيوان[(469)].

والتركيز في هذا المعنى الأخير للعقل عند الغزالي ينصب علي الجانب العملي بالمعنى الإسلامي لا بالمعنى البراجماتي Pragmatic أو النفعي Utilitarian في الفلسفة الغربية المعاصرة. ففي جانب السلوك والأخلاق يكون الإنسان عاقلاً إذا نظر مقدماً لعواقب ما ينوي فعله، فإن كان في ذلك نفع له في حياته ودينه ومعاشه أتاه وإلا انتهى عنه.

... وإن أهم ما يلاحظ في تعريفات المتكلمين للعقل أنها تنحصر في الاكتفاء باعتباره وسيلة فهم وإدراك، وأنه ليس جسماً أو محسوساً، وإنما هو قوة أو غريزة يتم بها إدراك المعاني والمعارف والبراهين. فمن لا عقل له لا إدراك له وبالتالي لا تكليف عليه.

كذلك نلاحظ أن المتكلمين حتي عصر الإمام الغزالي (ت 505هـ) ظلّوا يكررون تأكيد أن العقل قوة أو غريزة يتم بها الإدراك، فلم يتعمقوا في تناول وبحث الجوانب الحسية والعقلية في الإدراك علي النحو الذي فعله الفلاسفة لاحقاً، كما أهمل أكثرهم بحث حدود المعرفة العقلية مما أوقعهم في محاذير إستخدام العقل في غير مجاله.

فلم أجد في مصنفات كبار متكلمي المعتزلة والأشاعرة تناول وتوضيح للجانب الحسي في الإدراك، الذي يتعلق بمعطيات الحواس من مرئيات ومسموعات وغيرها.

---

(469) الغزالي، المرجع السابق، ج1، ص86.

وما يتبع ذلك من تحليل عقلي ينتج عن الاستقراء والاستنباط ومحاولة الحصول علـي الإجابة عن كيف ؟ ولماذا ؟ وما يتبعها من تحليل عقلي – لأن الحـواس لا تعطينـا إلا ظواهر الأشياء والأجسام، أما كيف ؟ ولماذا ؟ وما يتبعها من تحليل ومحـاولات فهـم فهي من خواص العقل.

هذا فضلاً عن ملاحظة بعض التطرف عند بعض المتكلمين، خاصة المعتزلـة، في اعتبارهم أن حكم العقل هو الحكم الصادق المبرأ عن الزيغ والخطأ. ومعلوم أن ذلك الموقف ليس صحيحاً علي إطلاقه لأن العقل أحياناً يزيغ ويقع فـي الخطـأ وتتفـاوت رجاحته من شخص إلى آخر. فلو كان العقل مبرأ عن الزيغ والخطأ علي وجه الإطلاق لما أرسل ا تعالى الرسل. قـال تعـالى: (ومـا كنـا معذبين حتـى نبعث رسـولا) [الإسراء: 15]. فهناك بعض الحقائق التي تغيب عن العقل، وهـي الحقـائق الغيبيـة، فالعقل لا يستطيع إدراكها إلا أن يرشد بواسطة الشرع. وهذا هو ما فطن إليـه بعـض متكلمي الأشاعرة كالإمام الغزالي ومن قبله أستاذه إمام الحرمين الجويني الذي أكّد فـي معرض رده علي البراهمه منكري النبوات أن: الشرع يرشد إلى ما لا يستدرك بمحض العقول، ولا يرد بما يقضي العقل بخلافه[470]، فالشرع يرشد إلى الجانب الغائـب عـن إدراك العقل، وأن ما يأتي به الشرع يوافق العقول دائماً، فلا يرد الشرع بما لا يوافـق العقول. وهذا هو ما سيتوسع إبن تيميه في تناوله وتأكيده في بيان حدود المعرفة العقلية وموافقة صريح المعقول لصحيح المنقول.

ب- الإحتكام إلى العقل عند المتكلمين:

الإحتكام إلى العقل هو جوهر أو مركز مشكلة العلاقة بين العقل والنقل في تاريخ الفكر الإسلامي. والنقطة المبدئية التي يجب الانطلاق منها عند تناول موقف المتكلمـين من هذه القضية هي: أنه لابد من تأكيد حقيقة أن المتكلم مفكر يؤمن بالنص الديني أولاً

---

(470) إمام ا رم ا وي ، الإرشاد إ قواطع الأدلة أصول الاعتقاد، ص119.

ثم يحاول البرهنه علي هذا الإيمان بالعقل تحقيقاً لمبدأ "الإيمان المتعقل" ودفعاً للـشبهات عن الدين.

لذلك عرف عضد الدين الإيجي (ت 756هـ)، وهو من متأخري الأشاعرة، علم الكلام بأنه "علم يقتدر معه علي إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفـع الـشبه"(471). وكذلك فعل إبن خلدون (ت 808هـ) في تعريفه لعلم الكلام بأنه علم يتضمن الحجـاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد علي المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات(472).

وإذاً فمن شروط علم الكلام وأهدافه تأييد الشرع "الغيب" بالعقـل ولـيس فـصل الشرع عن العقل. وهذا هو ما أكده طاش كبري زاده (ت 862هـ) بقوله: "يشترط في الكلام أن يكون القصد فيه تأييد الشرع بالعقل وأن تكون العقيدة مما وردت في الكتـاب والسنة، ولو فات أحد هذين الشرطين لا يسمى كلاماً أصلاً"(473).

ويمكن القول بأن الإحتكام إلى العقل عند متكلمي الأسلام يقـع بـين اتجاهـات ثلاثة:-

الاتجاه الأول: يرى أصحابه أن العقل يتقدم الشرع، وهو اتجاه المعتزلة. ويجـب الأخذ في الاعتبار أن المعتزلة في تقديمهم للعقل لم يلغوا الشرع أو يهملوه، بل كـانوا في موقف دفاع عنه.

فذهبوا إلى أن العقل يحسن ويقبح قبل الشرع، وتجب معرفة ا بالعقل. وبالتـالي يكون بحث مسألة الذات الإلهية وصفاتها بالعقل. فالمعارف كلها معقولة بالعقل، واجبـه بنظر العقل. وشـكر المـنعم واجـب قبـل ورود الـسمع. فالمعتزلـة كمـا يقـول الشهرستاني(474): اتفقوا علي أن أصول المعرفة، وشكر النعمة واجبه قبل ورود السمع.

---

(471) عضد الدين الإ ي، ا واقف علم الكلام، ص7.

(472) إبن خلدون، ا قدمة، ص423.

(473) أ د بن مصطفي طاش ك ي زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، قيق: كامل بكري وعبد الوهاب أبـو النـور، القاهرة ، دار ضة مصر، سنة 1968، ج2، ص150.

(474) الشهرستا ، ا لل والنحل، ج1، ص45.

والحسن والقبح يجب معرفتها بالعقل. واعتناق الحسن، واجتناب القبيح واجـب كـذلك وورود التكاليف ألطاف للباري، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحانـاً واختياراً (ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيَّ علي بينة) [الأنفال: 43].

فالعقل يتقدم الشرع عند المعتزلة تقدماً منطقياً. فهو يسبق الشرع بمعنـى أن بـه يكون فهم الشرع. وهذا لا يعني بالضرورة استعلاء العقل علي الـشرع. وقـد حـاول القاضي عبد الجبار بيان ذلك عندما حدد الأدلة بأربعة: حجة العقل، والكتاب، والـسنة، والإجماع. وأولها دلالة العقل، لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن بـه يعـرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع(475).

ثم ناقش القاضي عبد الجبار أولئك الذين يتعجبون من ذلك الترتيب للأدلة. فنبـه علي أن تقديم "العقل" علي "الكتاب" ليس تقديم "تشريف" وإنمـا هـو تقـديم "ترتيـب". فالخارج من منزله يسعى إلى المسجد لابد وأن يصل المسجد عبر الطريـق، فـالمرور بالطريق قبل المسجد لا يعني تفضيل الأول وتشريفه علي الثاني وإنمـا هـو الترتيـب المنطقي للأمور(476).

يتضح من هذا، خلافاً لما أكّده بعض الدارسين، أن العقل عند المعتزلة ليس هـو الحكم وحده كما هو الحال في العقلانية اليونانية الوثنية، وإنما معه وسائل معرفة أخرى أشرف منه هي: الكتاب والسنة والإجماع. فالمؤاخاة والتزامل والعلاقة قائمة ومتحققـة هنا بين العقل والنقل كسبيلين للبرهنة والاستدلال.

وتتأيد صحة قولي هذا، عن موقف المعتزلة من الإحتكام إلـى العقـل، مـن رد القاضي عبد الجبار علي البراهمه الذين ينكرون النبوات بحجة "أن ما أتى به الأنبيـاء

---

(475) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص88-89.

(476) القاضي عبد الجبار، المرجع السابق، ص92.

في نظرهم لا يخلو : إما أن يكون موافقاً للعقل ففي العقل غنية عنه وكفاية، أو مخالفاً له وذلك مما يوجب أن يرد عليهم وأن لا يقبل منهم"[477].

إذ يرفض القاضي عبد الجبار حجة البراهمه منبهاً لهم أن العقل ليس فيه الكفاية، أو يمكن الاستغناء به عن الرسل، بل إن ا خالق العقل بطبيعة تتلاءم مع ما جاءت به الرسل ويستحيل أن تأتي الرسل بما يخالف العقل[478].

ونود التنبيه هنا إلى أن فكرة استحالة أن تأتي الرسل بما يخالف العقل، والتي قام عليها رد القاضي عبد الجبار المعتزلي علي البراهمه منكري النبوات، هي ذات فكرة عدم تعارض العقل والنقل التي فصلها إبن تيميه وأقام عليها مذهبه في التوحيد كما سنرى.

كذلك نضيف، أنه وبالرغم من تطرف المعتزلة في إستخدام العقل والإحتكام إليه في موضوع الذات الإلهية وصفاتها وغلوهم في تأويل النصوص الشرعية الخاصة ببعض الصفات الخبرية، فإن الذي يجب أخذه في الاعتبار عند تناول موضوع الإحتكام إلى العقل عند المعتزلة هو: أن المعتزلة فرقة درست المعقول وفهمت المنقول. وأنّهم تجردوا للدفاع عن الدين، وما كانت الأصول التي تضافروا علي تأييدها وتآزروا علي نصرها إلا وليدة المناقشات الجادة التي كانت تقوم بينهم وبين مخالفيهم. فأصل التوحيد الذي اعتقدوه كان للرد علي المشبهة والمجسمة، والوعد والوعيد كان للرد علي المرجئة، والمنزلة بين المنزلين ردوا به علي الخوارج والمرجئة.

ومن هنا فإن العقل يستوجب فهم موقف المعتزلة من خلال الظروف التي عايشتها، وإذا كانت طريقتهم في الدفاع عن الإسلام عقلية، بل ومتطرِّفة أحياناً في إستخدام العقل، فذلك راجع إلى أن خصومهم لم يلتزموا بالنقل فكان لابد من مناقشتهم علي أساس العقل، فالمعركة التي خاضوها فرضت عليهم ذلك المنهج.

([477]) القاضي عبد ا بار، ا رجع السابق، ص563.

(478) أنظر:- القاضي عبد ا بار، شرح الأصول ا مسة، ص563-566.

وهذا يجعلني أستحسن، مع الشيخ محمد أبو زهرة[479]، ما قالـه المستـشرق د. نيبرج Nyberg في مقدمة إخراجه لكتاب "الانتصار" للخياط المعتزلي (ت 290هـ): من أن من نازل عدواً عظيماً في معركته فهو مربوط به مقيد بشروط القتـال وتقلـب أحواله، ويلزمه أن يلاحق عدوه في حركاته وسكناته وقيامه وقعوده، وربما تؤثر فيـه روح العدو وحيله. كذلك في معركة الأفكار، وفي الجملة فاللعدو تـأثير فـي تكـوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه، حتى إن بعض الحنابلة قد شكا أن أصحابه قـد انقطعوا إلى الرد علي الملحدين انقطاعاً أداهم إلى الإلحاد، فلا غرو إذا رأيت شذوذاً في آراء بعض المعتزلة لتأثرهم بهذه المجادلة[480].

والحقيقة، كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة، أن كل خصومة تؤدي إلى الملاحـاة لابد أن تؤدي إلى المهاترة، ويرمي الخصم خصمه بالحق والباطل. وكثير مـن الـتهم التي وجهت للمعتزلة لم تكن منبعثة عن نظر غير متحيز. بل كـان التحيـز باعثهـا، والتعصب للرأي دافعها، وكل تعصب يسد مدارك الإدراك في ناحيـة مـن نواحيـه، ولاشك أن المعتزلة أخطأوا وأصابوا – ولم يخرجوا عن الدين بخطئهم. ولهم ثواب فيما دعوا إليه، وما دافعوا به عن الإسلام[481].

فطريقة المعتزلة في تناول مسائل العقائد، كالذات الإلهيـة وصـفاتها والقـدر .. وغيرها، يمكن وصفها بالعقلية بالرغم من وجاهة تحفّظ البعض علي هذا الوصف بحجة أن المعتزلة قد أقحموا العقل في غير مجاله.

فالمعتزلة كانوا يحاولون ألا يخالفوا نصاً قرآنياً، وإن بـدا خـلاف فـي ظـاهر النصوص بين رأي يقرونه ونص يقرأونه أولوا النص بما لا يخـرج عـن معنـاه ولا يخالف رأيهم، علي النحو الذي سبق توضيحه عند تناول موضوع التأويل. ولاشـك أن

---

(479) أنظر:- الشيخ مد أبو زهرة، تاريخ ا ذاهب الإسلامية، ج1، ص149.

(480) أبو ا سن عبد الرحيم بن مسعود ا ياط، الانتصار والرد علي إبن الراوندي ا لمحد، قيق وتعليق وتقد د. نيـ ج، القاهرة ، مبطعة دار الكتب ا صرية سنة 1925م، ص38.

(481) الشيخ مد أبو زهرة، تاريخ ا ذاهب الإسلامية، ج1، ص152.

طريقة المعتزلة هذه أساسها الثقة بالعقل. وللعقل شطط وأخطاء ، فضلاً عـن التفـاوت بين الناس في الفهم، لذلك وقع المعتزلة في أخطاء ومخالفات دفعـتهم إليهـا نـزعتهم العقلية الخالصة. منها قول أبي الهذيل العلاّف: "إن أهل الجنة غير مختارين. لأنهم لـو كانوا مختارين لكانوا مكلفين، والآخرة دار جزاء لا دار تكليف"[482]. وفي ذلك شـطط عقلي لأن الاختيار لا يستلزم التكليف.

الاتجاه الثاني: يرى أصحابه تقرير سلطة الشرع وحـدها، ولا يجعلـون للعقـل مدخلاً فيما جاء به الشرع. ويمثل هذا الاتجاه الحشويه وغلاة الحنابلة ومن نحا نحـوهم وكذلك يسوغ عقلاً إدخال الظاهرية تحت هذا الاتجاه، مع بعض النظر في حالـة إبـن حزم كما سنرى.

فالحشويه وغلاة الحنابلة تمسكوا بظاهر النـصوص الـشرعية والروايـات دون إعمال العقل باعتبار أن ذلك هو العقيدة الصحيحة وغالباً ما يـرد مـوقفهم هـذا إلـى قصورهم في تحصيل العلوم العقلية خاصة وأنهم كانوا جمهـوراً مـن العامـة غيـر المتعلمين كما وصفهم مؤرخو المقالات والفرق.

أما الظاهرية عموماً وإمامهم إبن حزم (ت 456هـ) علي وجه الخصوص، فقـد نشأ مذهبهم ليقاوم الدعوة الباطنيه، التي تعرف أحياناً باسم الدعوة الفاطمية أو الـدعوة الإسماعيلية، وينكر الحاجة إلى إمام مستتر يعلم الناس ما ليس في وسعهم أن يتعلمـوه من ظاهر الآيات والأحاديث. ومن المعلوم أن إبن حزم كان أموياً شديد التعصب للدولة الأموية، وشديد الإنكار علي من يعادونها من العلويين أو الفاطميين[483]. فقد حذر إبـن حزم من فرق الباطنيه قائلاً: ".. فا ا عباد ا في أنفسكم ولا يغرنكم أهـل الكفـر والإلحاد ومن موه كلامه بغير برهان، ولكن بتمويهات ووعظ علي خلاف ما آتاكم بـه كتاب ربكم، وكلام نبيكم صلي ا عليه وسلم فلا خير فيما سواهما. واعلموا أن دين ا

([482]) البغدادي، الفَرق بـ الِفرق، ص176.

(483) عباس مود العقاد، التفكـ فريضة إسلامية، بـ وت ، ا كتبة ا صرية، د.ت، ص102-103.

ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه، واتهموا كـل مـن يدعوا أن يتبع بلا برهان وكل من ادعى أن ديانـة سـراً وباطنـاً، فهـي دعـاوى ومخارق، واعلموا أن رسول ا صلي ا عليه وسلم لم يكتم من الشريعة كلمـة فمـا فوقها، ولا أطلع أخص الناس به من ابنه أو إبن عم أو زوجة أو صاحب علي شئ من الشريعة كتمه عن الأحمر أو الأسود ورعاة الغنم، ولا كان عنده عليه السلام سـر ولا رمز، ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه، فلو كتمهم شيئاً لما بلغ كما أمر، ومن قال هذا فهو كافر"[484].

فإبن حزم يحرص علي الأخذ بظاهر النص ويؤكد علي "أن كلام ا تعالى واجب أن يحمل علي ظاهره، ولا يحال عن ظاهره البتة إلا أن يـأتي نـص أو إجمـاع، أو ضرورة حس، علي أن شيئاً منه ليس علي ظاهره، وأنه قد نقل عن ظاهره إلى معنـى آخر"[485]. والسؤال الهام هنا هو: هل يعتبر موقف إبن حزم ودعوته إلى الأخذ بظاهر النص إبطالاً لزعم الباطنيه، بمثابة إلغاء وإنكار للعقل مطلقاً ؟.

وفي الإجابة نقول: إنه من الصعب الحكم بأن الاتجاه النقلي، ممثلاً في ظاهريـة إبن جزم، قد عزل العقل عن النقل. فالدارس المتأمل للكتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لإبن حزم يلاحظ أنه كمفكر مسلم لم ينكر العقل مطلقاً، إذ كيف نفـسر موقفـه ومناقشاته لأهل الملل والأهواء والنحل بالعقل والنقل معاً ؟ فكل ما هناك هـو أن إبـن حزم التزم بما يجب الالتزام به، وهو كتاب ا وسنة رسوله والإجماع، وعرف أن لكل موضوع ومبحث منهجه الخاص به. فكـان لـه منهجـه الحـسي العقلـي الخـاص بالموضوعات التي في متناول الحس والعقل. أما الأمور الإلهية الشرعية التي ليست من اختصاص العقل وتتعدى مجاله، حيث أن معرفتها فوق قدرته وإمكانه، كان لـه فيهـا

([484]) إبن حزم، الفصل الملل والأهواء والنحل، ج2، ص274-275.

(485) إبن حزم، المرجع السابق، ج2، ص300.

منهج خاص وهو المنهج الظاهري الذي التزم فيه بما نص عليه الله تعالى وأخبر به وذكر بيانه.

الاتجاه الثالث: ويتوسط أصحابه بين الاتجاهين السابقين له، فيجعل الشرع متقدماً علي العقل، ولكنه مع ذلك يجعل للعقل مدخلاً في فهم الشرع، وهو اتجاه أهل السنة والجماعة ومنهم الأشعرية.

فذهب الأشاعرة إلى أن: الواجبات كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل. فالعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً. فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تجب ... وما ورد به السمع من الأخبار عن الأمور الغائبة مثل: القلم، واللوح، والعرش، والكرسي، والجنة والنار، فيجب إجراؤها علي ظاهرها والإيمان بها كما جاءت، إذ لا استحالة في إثباتها. وما ورد من الأخبار عن الأمور المستقبلة في الآخرة مثل: سؤال القبر والثواب والعقاب فيه، ومثل الميزان، والحساب، والصراط، وانقسام الفريقين: فريق في الجنة وفريق في السعير، حق يجب الاعتراف بها وإجراؤها علي ظاهرها، إذ لا استحالة في وجودها[486].

وإلى هذا المعنى ذهب الإمام الغزالي في كتابه "معارج القدس" حيث وضح افتقار العقل والشرع أحدهما إلى الآخر فنسبه الشرع إلى العقل كنسبة النور إلى البصر، فالإنسان لا يرى عند انعدام النور، فكذلك العقل لا يدرك حقائق الغيب إلا بالشرع. ولكن هذا لا يعني الاستغناء عن العقل. يقول الغزالي: "اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس"[487].

(486) أنظر:- الشهرستا ، ا لل والنحل، ج1، ص101-102.

(487) أبو حامد الغزا ، معارج القدس مدارج معرفة النفس، ب وت ، منشورات دار الآفاق ا ديدة، الطبعة ا امسة سنة 1981م، ص57.

كذلك يرى الغزالي أنه لا يصح ذم العقل إذ هو: نور البصيرة التي بها يعرف ا تعالى، ويعرف صدق رسله. فكيف يتصور ذمه وقد أثنى ا عليه، وإن ذم فما الذي بعده يحمد ؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبما علم صحة الشرع ؟ فإن علم بالعقل المذموم الذي لا يوثق به، فيكون الشرع أيضاً مذموماً. ولا يتلتفت إلى من يقول: إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل. فإنا نريد بالعقل: ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهي الصفة الباطنه التي يتميز بها الآدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور[488].

إن الفكرة الرئيسية في موقف أهل السنة والجماعة من قضية الإحتكام إلى العقل هي: تأكيدهم افتقار العقل والشرع أحدهما إلى الآخر بالرغم من تقديهم للشرع. فأهل السنة والجماعة حينما يعلّون من شأن العقل فإنهم يرفعونه في مجاله وحدوده، وليس معنى ذلك إلغاء الوحي. فهم يعبرون عن علو شأن الوحي وحاجة العقل إليه بتركيزهم علي توضيح حدود العقل الإنساني. إذ يعرفون قصور العقل البشري في مجال الغيب. فلا مجال عندئذٍ للحديث عن إمكان الاستغناء عن الوحي والحصول علي معرفة مؤسسة علي العقل وحده. وموقف أهل السنة هذا وجيه ومقبول.

وقد تحفّظ إبن تيميه علي اتجاه وآراء سابقيه من أهل السنة الأشاعرة في الإحتكام إلى العقل. فهو يرى أنه رغم أهمية العقل فلا يعني ذلك افتقار الشرع له، أو أن ثبوت الشرع متوقف علي العقل. يقول إبن تيميه: "هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها"[489].

هنا يشير إبن تيميه إلى قضية عامة في غاية الأهمية، وهي أن "المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به". فاهتمام إبن تيميه المبدئي هنا يتركز علي مسألة: ثبوت

(488) أبو حامد الغزا ، إحياء علوم الدين، ج1، كتاب العلم، ص85.

(489) إبن تيميه، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص87.

الشيء الموجود في ذاته بصرف النظر عن علمنا أو عدم علمنا به ويلزم من ذلـك أن الشرع ثابت وموجود إذا أدركه عقل الإنسان أم لم يدركه. ومن هنا يخلص إبن تيميـه إلى أنه ليس للعقل أهمية في حقيقة كون الشرع موجوداً.

أما أهل السنة الأشاعرة، ومنهم الغزالي، فإنهم يقولون بأهمية العقل من جهة كونه وسيلة ضرورية لكي يتم الاهتداء بالشرع.

وحقيقة أن هذا الخلاف بين إبن تيميه والأشاعرة، في موضوع افتقار الشرع إلى العقل يتناول قضيتين مختلفتين. فإبن تيميه ينظر إلى الموضوع من جهة ثبوت الـشيء (الشرع) من حيث كونه موجوداً بصرف النظر عن علمنا بـه أو عدمـه. والأشـاعرة ينظرون إليه من جهة مختلفة وهي جهة الأداة أو الوسيلة التي تجعل المعرفة والاهتداء بالشرع ممكنة – وهي العقل. فلكي نعلم الشرع لابد من العقـل لأنـه وسـيلة علمنـا بالأشياء.

4/مفهوم العقل والإحتكام إليه عند إبن تيميه:

لم يهمل إبن تيميه "العقل" عندما جعل الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين سنده الأول في بحوثه وآرائه. فإن فهم النصوص الشرعية فهماً عميقاً يحتاج إلى عقلٍ واعٍ. ولكنه كان يعرف للعقل قيمته وحدوده ومجاله الذي يجول فيه.

فنقد إبن تيميه نظرية الصدور أو "الفيض" والعقول العشرة حفاظـاً علـى مبـدأ العقيدة، وتأكيداً للخلق من عدم وبدون واسطة. كما أن إبن تيميه يطعـن فـي صـحة الأحاديث النبوية التي ترد فيها كلمة "العقل" بل يكذبها، وخصوصاً تلـك المـراد فيهـا بالعقل: العقل الإنساني كجوهر مستقل قائم بنفسه.

ولا يعني إبن تيميه بالعقل إلا من حيث هو غريزة تتصف بالقوة أو القدرة علـى التحليل والاقتباس والعطاء: ولا تنفرد بالفيض والفعل والوجود القائم بذاته. وبمعنى آخر سيكون العقل إلى يوفق إبن تيميه بينه وبين النصوص الشرعية هـو العقـل الـذي لا

يتجاوز حدود الشرع ويلتزم بمفاهيم الدين. لأنه لايثق في العقل المجرد الذي لا توجـد حدود لمجال إستخدامه.

يقول إبن تيميه: "طرق العلم ثلاثة: الحس والعقل والخبر .. فـإن مـن الأمـور الغائبة" عن حس الإنسان ما لا يمكن معرفته بالعقل، بل لا يعرف إلا بـالخبر. وهـذا التقسيم يجب الإقرار به، وقد قامت الأدلة اليقينية علي نبوات الأنبياء وأنهم قد يعلمـون بالخبر ما لا يعلم إلا بالخبر، فإن النبوة مشتقة من "الإنباء" وهو الإخبار بالمغيب. فالنبي يخبر بالمغيب ويخبرنا بالغيب .. ولهذا كان أكمل الأمم علماً المقرون بالطرق الحـسية والعقلية والخبرية، فمن كذب بطريق منها فاته من المعلوم بحسب ما كذب به من تلـك الطرق[490].

فالعقل إذاً ليس هو الطريق أو الوسيلة الوحيدة للمعرفة وتحصيل العلوم، وإنما هو أحد وسائل ثلاث.

ويعرف إبن تيميه العقل في كتاب "الرد علي المنطقيين" بقوله: "العقل فـي لغـة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلاً. وهو أيضاً غريزة في الإنسان، فمـسماه مـن بـاب الأعراض لأن باب الجواهر القائمة بأنفسها. أما عند الفلاسفة فمسماه من النوع الثـاني أي القائم بنفسه"[491].

ويستدل إبن تيميه علي صحة ذلك التعريف بتوضيح أن العقل في كتاب ا وسنة رسوله وكلام الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين هو أمر يقوم بالعاقل سواء سمى عرضاً أو صفة. وأن هذا هو ما قصد إليه الإمام أحمد بن حنبل في تعبيره عن العقـل بالغريزة الثابتة في الإنسان. فكما أن في العين قوة بها يتحقق الإبصار، وفي اللسان قوة بها يتذوق الإنسان، فكذلك الإنسان يمتلك هذه الغريزة التي يتحقق بها الفهـم والتـدبر،

([490]) إبن تيميه، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص178-179.

([491]) إبن تيميه، الرد علي ا نطقيين، ص196.

وهي ليست جوهراً ولا حالة بعضو معين في الجسم ولكن يتعاون في أدائها جميع الملكات المعرفية في الإنسان الظاهر منها والباطن[492].

هذا التعريف للعقل يمكن قبوله لأن العقل ليس عيناً قائمة بنفسها، فهو ليس المخ والجهاز العصبي بالمعنى البيولوجي وإنما هو الوظيفة التي تقوم بها تلك الأعضاء بالمعنى الفسيولوجي. لذلك لا يناسب العقل اسم الجوهر أو الجسم لكونه صفة تقوم بالعاقل. فإذا قيل فلان "عاقل" أو "صاحب عقل" فإنما يراد بذلك امتلاكه العلوم أو الخبرة التي يميز بها بين الصواب والخطأ في الأقوال، والحق والباطل في الاعتقاد.

ونلاحظ أن ذلك التعريف للعقل كان قد أورده الإمام الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين"[493] بتفصيل وتدقيق فلسفي لم يسبق عليه كما أوضحنا في مبحث "مفهوم العقل عند المتكلمين". ومما يستدعي الانتباه أن الغزالي في تناوله ذلك كان قد نسب حد العقل بأنه "غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم" إلى الحارث بن أسد المحاسبي (ت 243هـ)، الصوفي المتكلم المشهور، مع إشارته إلى نواقص ذلك التعريف لإمكان إطلاق وصف "العاقل" علي الغافل عن العلوم والنائم باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم.

وقد فات ذلك الاستدراك علي إبن تيميه الذي اهتم بإرجاع تعريف العقل بأنه "غريزة ثابتة في الإنسان" إلى الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ) إمام السلف والمحدثين المعروف. وكأن، كل منهما (الغزالي وإبن تيميه) يحرص علي إسناد المرجعية في تعريف العقل إلى شيخه الأول !. ونحن نعلم أن المحاسبي وأحمد بن حنبل أبناء جيل واحد. فقد كان المحاسبي أحد صوفية الإسلام، وتتلمذ علي الجنيد شيخ صوفية بغداد، ولكن أحمد بن حنبل – فيما تذكر بعض المصادر[494] – قد هجره وأوصى بعدم مجالسته بسبب تصوفه وكلامه في خطرات القلب ووساوس النفس. وهذا

([492]) إبن تيميه، المرجع السابق، ص276.

(493) أنظر:- أبو حامد الغزا ، إحياء علوم الدين، ج1، ص85-86.

([494]) أنظر:- د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي الإسلام، ج1، ص280.

ما اعتبره أحمد بن حنبل دخيلاً علي الإسلام. ذلك بالإضافة إلـى انتـساب الحـارث المحاسبي إلى فئة المتكلمين الكلاّبيه، أتباع معاصرة عبد ا بن كلاّب (ت 240هـ ـ)، وعرضه لآرائهم في كتابه "العقل وفهم القرآن" ودفاعه عنهم(495). ولعل في ذلـك مـا يفسر تجاهل إبن تيميه للمحاسبي في ذك التعريف وحرصه علي إرجاعه لإمام الـسلف الأكبر أحمد بن حنبل.

كذلك جاء إبن تيميه بتعريفٍ ثانٍ للعقل أكثر تفصيلاً وفيه توضيح لحدود المعرفة العقلية، وذلك في فتواه التي تضمنت رده علي السؤال: ما الذي يجـب علـي المكلّـف اعتقاده ؟ وما الذي يجب عليه عمله ؟ فجاء تعريفه كالآتي: "العقل شرط فـي معرفـة العلوم وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلاً بذلك، لكونـه غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار. وإن انفرد بنفسه لم يبـصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، وإن عزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أموراً حيوانية قد يكون فيها محبة ووجد وذوق كما يحصل للبهيمة. فالأحوال الحاصـلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة. والرسل جاءت بما يعجز العقـل عن دركه. ولم تأت بما يعلم العقل امتناعه، لكن المسرفون فيه قضوا بوجـوب أشـياء وجوازها وامتناعها لحجج عقلية بزعمهم اعتقدوها حقاً، وهي باطل، وعارضـوا بهـا النبوات وما جاءت به"(496).

بهذين التعريفين المتكاملين للعقل يحرص إبن تيميه علي تأكيد المفاهيم التالية:-

أولاً: أن العقل غريزة أو قدرة موجودة في الإنسان، وأنه عرض يعرض ويزول وليس جوهراً قائماً بنفسه كما زعم بعض الفلاسفة.

---

(495) ا ارث بن أسد ا اسـ ، العقل وفهم القرآن، الدار البيضاء/ا غرب: دار الثقافة، الطبعة الثانية سنة 1984م، ص68-70.

(496) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج3، ص338-339.

ثانياً: للمعرفة العقلية حدود تقف عندها ولا تستطيع تجاوزها. فالعقل شرط في معرفة العلوم، وكمال صلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل. إلا أنه لا يستقل وينفرد وحده بمعرفة ذلك، لأن هناك مجالات لا يستطيع إدراكها، فجاءت الرسل بما يعجز العقل عن إدراكه.

ثالثاً: المعرفة العقلية نسبيه تتفاوت بين الناس لاختلاف القدرات الذهنية والإرادات الباعثة علي اكتساب المعارف. فإن زيداً من الناس قد يعلم بعقله ما لاي يعلم غيره بعقله. وجميع المسائل التي قال أنه قد تعارض فيها العقل والشرع هي من المسائل التي اضطرب فيها العقلاء ولم يتفقوا فيها علي أن موجب العقل كذا أو كذا[497]. وهي من الأمور الخفية المشتبهة التي يحار فيها كثير من العقلاء، كمسائل أسماء الله وصفاته وأفعاله، وما بعد الموت من الثواب والعقاب والجنة والنار والعرش والكرسي، وعامة ذلك من أنباء الغيب التي تقصر عقول أكثر العقلاء عن تحقيق معرفتها بمجرد رأيهم. ولهذا كان عامة الخائضين فيها بمجرد رأيهم إما متنازعين مختلفين، وإما حيارى منهوكين، وغالبهم يرى أن إمامة أحذق منه في ذلك. فنجد أصحاب أرسطوطاليس يتبعونه فيما ذكره من المنطقيات والإلهيات، مع أن كثيراً منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو، وتجده لحسن ظنه به يتوقف في مخالفته، أو ينسب النقص في الفهم إلى نفسه، مع أنه يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن في المنطق من الخطأ البين ما لا ريب فيه[498].

رابعاً: أن ما يعلمه صريح العقل لا يمكن أن يعارضه الشرع أبداً، بل السمع الذي يقال أنه يخالفه إما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة فلا يصح أن يكون دليلاً إذا خالفه صريح المعقول. ونحن نعلم، كما يقول إبن تيميه: "أن الرسل لا يخبرون بمحالات

---

(497) إبن تيميه، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص144.

(498) إبن تيميه، المرجع السابق، ج1، ص151.

العقول بل بمحارات العقول (ما حارت العقول في فهمه)"، فلا يخبرون بمـا يعلـم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته[499].

فالمنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح. والنصوص الثابتة في الكتاب والسنة لم يعارضها قط صريح معقول .. وإنما الذي يعارضها شُبه وخيالات، مبناها علـي معانٍ متشابهة وألفاظ مجملة، فمتى وقع الاستفسار والبيان ظهر أن مـا عارضـها شبه سوفسطائية لا براهين عقلية[500]. ولهذا – كما يقول إبن تيمه – نجد أبا حامـد الغزالي، مع فرط ذكائه وتألهه ومعرفته بالكلام والفلسفة، وسلوكه طريـق الزهـد والرياضة والتصوف، ينتهي في هذه المسائل إلى الوقوف ويحيل في آخـر أمـره علي طريقه أهل الكشف، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث، ومـات وهو يشتغل في صحيح البخاري[501].

... هذه المفاهيم الأربعة، المستخرجة من أقوال إبن تيميه المتفرقة في العقل، هي مفاهيم متكاملة، وتمثل أهم نظريات إبن تيميه في مفهوم العقل وصلته بالنقل والتوفيـق بينهما وتعتبر، في تقديري، إضافة أصيلة من إبن تيميه في مجال الفلسفة العامة وفلسفة الدين بصفة أخص. وهي بمثابة نوع من العقلانية الواسعة الفضاضة التـي لا تـستبعد العقل وفي ذات الوقت لا تضعه أمام النص الشرعي كما فعل المعتزلة وفلاسفة الإسلام بعقلانيتهم الضيقة المستبدة التي ترد المعرفة إلى العقل وحده، وتجعل النص الـشرعي وسيلة أقل قدرة في الوصول إلى المعرفة في مجال الإلهيات. فأصبح الوصـول إلـى الحقائق الإلهية عندهم عن طريق العقل وتأويل النص الشرعي.

أما عقلانية إبن تيميه الواسعة فتضع العقل مقابل Corresponding للـوحي، وأن الوحي، وأن الوحي لا يخالف العقل ولا يعارضه بل هو سابق له ومتجاوز لحدوده

---

(499) إبن تيميه، الرجع السابق، ج1، ص147.

(500) إبن تيميه، درء تعراض العقل والنقل، ج1، ص155-156.

(501) إبن تيميه، ا رجع السابق، ج1، ص162.

لأن العقل – كما حدد له الفيلسوف الألماني كانط فيما بعد – لا ينكر ما وراء الظـواهر ولكنه ليس لديه إمكانية الولوج إليها.

وتفصيلاً للقول في هذه النقطة الهامة تجدر الإشـارة إلـى أن مـن التقـسيمات المشهورة في الفلسفة تقسيم الوجود إلى قسمين: وجود مادي يمثله عـالم الظـواهر أو الأشياء كما تبدو لنا، وهو موضوع العلم الطبيعـي ويـتم بحـث ومعرفـة قـضاياه وموضوعاته بواسطة التجربة الحسية. ووجود لا مادي يمثله عالم المعقـولات، وهـو مجال الانطولوجيا أو الميتافيزيقا.

الفلاسفة العقليون عموماً يقولون بإمكانية بحـث وإدراك قـضايا وموضـوعات الميتافيزيقا بواسطة التأمل الفلسفي. وفي الجانب الآخر يرفض الفلاسـفة التجريبيـون والوضعيون الخوض في موضوعات الميتافيزيقا ويحصرون المعرفة في مجال الحقائق المشاهدة المتصلة بالتجربة الحسية، بل ويـذهب الوصـفيون المناطقـة إلـى إنكـار الميتافيزيقا لأن ماله معنى ويستحق الاعتبار عندهم هو ذاك الذي من الممكن أن نتحقق منه تجريبياً.

لذلك فقد كان كانط معتدلاً لسبب موقفه من الميتافيزيقا، فلم ينكرها إنكاراً قاطعـاً كما فعل الوصفيون المناطقة بعده، بل تحدث عن حدود العقل الإنساني في إدراك ما هو متجاوز لحدود عالم الظواهر (الفينومينال Phenomenal) أو الأشياء كمـا تبـدو، وتوصل إلى نتيجته الجـوهرية القائلة بعدم قدرة العقل الإنساني في إدراك مـا هـو متجاوز لحدود عالم الظواهـر، أي عجـز العقل عن إدراك الـشيء فـي ذاتـه (النومينال Noumenal). فالشيء في ذاته وفق تصور كانط غير قابـل لأن يعـرف Unknowable.

هذا الموقف الفلسفي لم يقد كانط إلى القول بأن مجال الميتافيزيقـا، أو بـالأحرى القضايا التي توصل إليها الميتافيزيقا هي خلو من المعنى. فهو على الأقـل لـم ينكـر الميتافيزيقا إنكاراً قاطعاً، وكل ما قاله بشأنها أنها تقع خارج دائـرة أو حـدود العقـل

الإنساني، وأنه ليس بوسعنا التوصل إلى كنه الشيء في ذاته بوسائط العقل المعروفـة، بل أشار كذلك إلى إمكانية الاتصال بالشيء في ذاته مـن خـلال التجربـة الأخلاقيـة والجمالية[502].

هذا الموقف الكانطي من حدود العقل الإنساني يشبه إلى حد ما موقف إبن تيميه. ولعل الفارق الأساسي بين كانط وإبن تيميه هو أن الأخير يجعل الـوحي هـو وسـيلة الوصول الوحيدة إلى المعرفة اليقينية في مجال ما وراء الطبيعة (الغيب) بينمـا يجعـل كانط التجربة الأخلاقية والجمالية هي وسائل الاتصال بالشيء في ذاته.

فالعقل عند إبن تيميه رديف للنص الشرعي وليس سابقاً له، مؤولاً له كما زعـم المعتزلة وفلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وإبن سينا.

وقد أخطأ كثير من الدارسين المخالفين لإبن تيميه في فهم موقفه مـن المعرفـة العقلية. فأشاعوا أن إبن تيميه والسلف عامة أعداء للعقل ورافضون لأحكامه ويحاربون من يأخذ به. ويبدو لي أن سبب خطأ أولئك الدارسين يرجع لعدم اسـتطاعتهم التفريـق بين موقفين أساسين متمايزين:

الموقف الأول: أن إبن تيميه يرفض مذهب الفلاسفة اليونانيين ومن تأثر بهم مـن فلاسفة ومتكلمي الإسلام في العقل. لأن معنى العقل عند الفلاسفة معنـى اصـطلاحي خاص بهم وحدهم، وليس هو بديلاً عن المعنى اللغوي العام، ولا هو ملزم لغيـرهم أن يأخذوا به، ولا و بديل عن معنى كلمة "عقل" في لغة العرب التي نزل بها القرآن.

يقول إبن تيميه: ".. الفلاسفة والمتكلمين يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخـدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم، وهذا الكلام المتشابه الذي يخدعون به جهال الناس هو الذي يتضمن الألفاظ المتشابهه المجملة التي يعارضون بها نصوص الكتـاب والـسنة. وتلك الألفاظ تكون مستعملة في الكتاب والسنة وكلام الناس، لكن بمعـانٍ أُخـر غيـر المعاني التي قصدوها هم بها. فيقصدون بها معانٍ أُخر، فيحصل الاشـتباه والإجمـال.

([502]) أنظر:- د. عبد ا تعال زين العابدين، الفلسفة ا عاصرة، ا رطوم: مطبعة جامعة النيل ، الطبعة الثانية 1996م، ص47.

كلفظ العقل والعاقل والمعقول، فإن لفظ "العقل" في لغة المسلمين إنما يدل علي عرض: إما مسمى مصدر عقَل يعقَل عقْلاً، وإما قوة يكون بها الفعل، وهي الغريزة، وهم يريدون بذلك جوهراً قائماً بنفسه"[503].

وينبه إلى أنه ما من أهل فن إلا وهم يصطلحون علي ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم، كما لأهل الصناعات العملية ألفاظ يعبرون بها عن صناعتهم، وهذه الألفاظ عرفية عرفاً خاصاً، ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة سواء كان ذلك المعنى حقاً أو باطلاً، كالنجارين مثلاً يطلقون اسم "الفأرة" علي الآلة التي ينظفون بها الخشب ويجعلون بها سطحه مستوياً ناعماً بلا نتوءات. وذلك أيضاً حال أولئك "المعارضين من الفلاسفة والمتكلمين الذين عبروا عن المعاني التي أثبتها القرآن بعبارات أخرى ليست في القرآن، وربما جاءت في القرآن بمعنى آخر، فليست تلك العبارات مما أثبته القرآن، بل قد يكون معناها المعروف في لغة العرب التي نزل بها القرآن منتفياً باطلاً نفاه الشرع والعقل، وهم اصطلحوا بتلك العبارات علي معانٍ غير معانيها في لغة العرب .. فمن خاطبهم بلغة العرب قالوا: إنه لم يفهم مرادنا، ومن خاطبهم باصطلاحهم أخذوا يظهرون عنه أنه قال ما يخالف القرآن، وكان هذا من جهة كون تلك الألفاظ مجملة مشتملة"[504].

وبخلاف لفظ "العقل" تدخل ضمن الألفاظ المتشابهة المجملة التي أشار إليها إبن تيميه ألفاظ أخرى مثل الجوهر، الجسم، العرض، المركب، المتحيز، التوحيد، الواحد .. هذه الألفاظ جميعها اصطلح الفلاسفة والمتكلمون علي معانٍ غير معانيها في لغة العرب التي نزل بها القرآن.

الموقف الثاني: أن رفض إبن تيميه لمفهوم العقل عند الفلاسفة لا يعني أبداً أنه يرفض العقل أو يرد أحكامه.

([503]) إبن تيميه، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص222.

(504) إبن تيميه، المرجع السابق، ج1، ص223.

فالفهم الصحيح لموقف إبن تيميه من قضية "الإحتكام إلى العقل" يكون كالآتي: أنه حد من سلطة العقل المطلقة والاعتماد عليه وحده. فرفض الاستغناء بالعقل وحـده "أو هو والحس) عن بقية مصارد المعرفة الأخرى والتي تمثلها النصوص الدينية (المنقول"

فقد بين إبن تيميه، كما سبق التوضيح، أنه لا يوجد في النـصوص الثابتـة فـي الكتاب والسنة ما يناقض العقل الصريح البتة، وإن ما يعارضه هو إما حديث مكـذوب أو دلالة ضعيفة لأن "الرسل قد أخبرت بمحارات العقول لا بمحالات العقول التي يعلـم انتفاؤها"[505].

.. لاشك أن المبالغة في دور العقل والتهويل في مكانتـه يرجـع إلـى الفلـسفة اليونانية،حيث احتل العقل في التصور اليوناني لا مجرد الصدارة والإشادة والتبجيل بل الرهبة في النفوس كأثر من آثار الاعتقاد في مكانة العقل الفعـال ودوره فـي عمليـة الخلق. وانعكس هذا الغلو إلى العقل الإنساني أيضاً[506].

كذلك فقد عرف فلاسفة اليونان الكبار "أفلاطون وأرسطو" العقل بأنه جوهر قـائم بنفسه. وقالوا إن هذا التعريف مبين لماهية العقل وحقيقته. وهذا التعريف يقوم عنـدهم علي أساس مذهبهم في التفرقة بين الماهية والوجود.

وقد أشار إبن تيميه إلى بطلان هذه التفرقة التي أقامها الفلاسـفة بـين الماهيـة والوجود. وبين أن ماهية الشيء عين وجوده، وليس في الخارج الحسي شـئ يـسمى

([505]) إبن تيميه، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص147.

(506) كان اليونانيون قد أشاروا إ فكرة "اللوغوس" وقصدوا ا القانون العام ا نظّم للظواهر. باعتبار أن نظام الظواهر إ ا ضع لقانون عقلي، أي ضع للعقل. فاللوغوس إذاً يش إ تنظيم معقول للظواهر. وقد حدد هذا ا ع هـ رقليطس قائلاً: إن ة قانوناً أزلياً معقولاً ينتظم الوجود. وجاء بارميندس فتكلّم عن الواحد الثابت ا عقول. واسـتعار أفلاطـون فكرة الثبات وا عقولية من الإيلي فقال: إن موضوع العقل هو ا عقولات الدائمة ال تتميز با لاء والوضـوح وهـم صفتان خاصتان بالرياضاان، وقد تأثر أفلاطون ذلك الفيثاغوري . وجعل أرسطو دور العقل قاصراً علي إدراك الصور ا ردة من ا سوس وتبعه ذلك الإسلاميون وا سيحيون ا تأثرين به.

أنظر:- د. مد علي أبو ريان، الفلسفة أصو ا ومبادئها، ص214.

وكذلك:- الأستاذ/ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة ، مكتبة النهضة ا صرية، الطبعة ا امـسة 1966م، ص164-165.

ماهية الشيء وآخر يسمي وجوده منفصلاً أحدهما عن الآخـر. وأن هـذه التفرقـة إن صحت ذهناً وعقلاً فلن تصح واقعاً ووجوداً. وأن تعريف الفلاسفة للعقل بأنه جوهر قائم بنفسه غير صحيح، "ذلك أن من خصائص الجوهر القائم بنفسه أنـه يفعـل دائمـاً ولا ينفعل، فهو فعل محض، وذلك لا يتوفر في العقل حسب تصويرهم له"[507].

وأوضح إبن تيميه أن الخطأ الأساسي الذي تأسس علي مفهوم الفلاسـفة اليونـان للعقل بهذا المعنى السابق أنهم قالوا بنظرية العقول العشرة ليفسروا بهـا خلـق العـالم وصدوره عن الأول، وجعلوا العقل العاشر في هذه السلسلة هو مبدع مـا تحـت فلـك القمر[508].

ومن المعلوم أن هذه النظرية تتعارض مع الدين وأصوله نصاً وروحاً، لأنها تنفي الخلق من عدم وتجعل للعقل الفعال دوراً أساسياً في عملية الخلق. لذلك كان موقف إبن تيميه منها هو الرفض المطلق، ونبه إلى أن الأخذ بها كفر وضلال، وحـذر جمهـور المسلمين منها ومن القائلين بها.

ومما يجدر استصحابه في هذا الصدد، أن حركة ترجمة الفلسفة اليونانية كان لها أثراً كبيراً في الفلاسفة الإسلاميين وأشهرهم الكندي والفـارابي وإبـن سـينا، الـذين استحدثوا مبحث التوفيق بين الدين والفلسفة، والنقل والعقل في الفكر الإسلامي. فكانـت آراؤهم في الإلهيات تؤسس علي منحى عقلاني صارم يعول علي النص الشرعي.

وانتقلت مع تلك الترجمة نظرية الصدور (أو الفيض) التي انحدرت مـن بعـض مقتطفات من تاسوعات أفلوطين (ت 270م). وأول من نقلها إلى الفكر الإسلامي هـو الفارابي الذي قال بأن الموجودات جميعها تصدر عن علم واحد. فا تعالى وفقاً لهـذه

([507]) إبن تيميه، درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص384-385. وكذلك ج1، ص317.

([508]) إبن تيميه، ا رجع السابق، ج5، ص82.

النظرية يعقل ذاته، وصدور العالم هو نتيجة حتمية لعلمه بذاته، وما دام الأول واحـداً فيجب أن يكون الصادر عنه أحدي الذات[509].

وعملية الصدور هذه وفقاً لتلك الفلسفة تقوم أصلاً علي صدور العقـول عـن ا تعالى (الواحد) في ترتيب تنازلي ينتهي في تسلسله إلى تسعة عقول، وقد تـصل إلـى عشرة عند إبن سينا، ويصدر عنها الأجرام السماوية وتنتهي بالعقل الفعال. وهذا العقل الأخير هو عقل فلك القمر ويسميه الفارابي "روح القدس" أو الروح الأمين، وهو مجرد عن المادة وهمزة الوصل بين العالم العلوي والعالم السفلي وهو الذي يدير ما تحت فلك القمر[510].

ونحن نعلم، بحكم معلوماتنا المعاصرة عن عـوالم الأفـلاك، أن هـذا التـصور الفلسفي محض خرافة. ولكن الفلاسفة المشائيين ظنوا أن نظرية العقول العشرة تـصل في ثبوتها إلى مرتبة اليقين، وصدقوها كما ينبغي أن يصدق الوحي ظنّاً منهم أنها تفسر خلق العالم وصدور الكثرة عن الواحد المحض.

.. ويمكننا أن نحكم بان تلك الخرافة القائمة علي المبالغة في دور العقل هي التي ساقت إلى الغلو في العقل الإنساني أيضاً والتضخيم من قدراته. ولعلّ ذلك هو ما جعـل إبن تيميه يفصل القول في بطلان مذهب الفلاسفة في العقل، وزعمهم بأن العقـل هـو مبدع كل ما سوي ا سبحانه وتعالى، وأن العقل العاشر مبدع جميع ما تحت الـسماء من العناصر والحيوان والمعادن .. وغيرها، وهو "روح القدس" الذي يفيض عنه العلـم والنبوة والرسالة وغير ذلك في أنفس الأنبياء، وعنه صدر القـرآن والتـوراة وغيـر ذلك[511]. فلذلك كانوا يقولون عن النبوة أنها مكتسبة، وأنها فيض يفـيض علـي روح

---

(509) أنظر:- د. زكريا بشـ إمام، ـات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، ا ـرطوم: الدار السودانية للكتـب، الطبعـة الأو 1998م، ص73-133.

(510) د. ـمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي الإسلام، الإسكندرية: دار ا ـامعات ا ـصرية سـنة 1970، ج2، ص59-60.

(511) إبن تيميه، درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص384.

النبي إذا استعدت نفسه لذلك، وأن الملائكة هي ما يتخيل فـي نفـسه مـن الخيـالات النورانية، وكلام ا هو ما يسمعه في نفسه من الأصوات بمنزلة ما يـراه النـائم فـي منامه[512].

وقد كذب إبن تيميه القائلين بهذا. وقال أنه من أعظم الكفر، وأنه أشد مخالفة مـن أقوال الكفار لما جاءت به الرسل. كما استشهد بأحاديث نبوية من الصحاح عن كيفيـة إتيان الوحي إلى الرسول عليه الصلاة والسلام. وبين أن العقل الفعال لو قُدر أنه كـان موجوداً فلا تأثير له إلا فيما تحت فلك القمر. فكيف ولا حقيقة له ولا وجود ؟. ثم نفـى إبن تيميه وجود العقول والنفوس كمجردات ومفارقات مؤكداً أنها موجودة في الأذهـان لا في الأعيان[513].

كذلك لم يعترف بان تيميه بالأحاديث النبوية التي تأتي علي ذكر "العقـل" بمعنـاه الفلسفي، وترفعه إلى أعلى مراتب القداسة، وتجعله مسلّطاً بأمر ا علي شئون النـاس وأمورهم.

وأوضح أن تلك الأحاديث موضوعة باتفاق أهل المعرفة بالحـديث. ومـن تلـك الأحاديث الحديث المتداول في كتب سابقيه من الفلاسفة الإسلاميين ونـصه: "أول مـا خلق ا العقل قال له: أقبل فأقبل، قم قال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزتي ما خلقت خلقـاً أكرم علي منك. فيك آخذ وبك أعطى، وبك الثواب وبك العقاب"[514].

ويوضح إبن تيميه أن هذا الحديث باللفظ المذكور قد رواه من صنف في فـضل العقل كداود بن المجبر[515]. وهو حديث موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث، كمـا

---

(512) إبن تيميه، الرد علي ا نطقيـ ، ص277.

(513) إبن تيميه، ا رجع السابق، ص278.

(514) إبن تيميه، الرد علي ا نطقيـ ، ص196-197.

(515) يلاحظ أيضاً أن داود بن ا قد روى معظم الأحاديث ا أوردها الإمام الغزا مؤلفه "إحياء علوم الـدين" كتاب العلم – الباب السابع " العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه". ومنها ا ديث الذي رواه عن سعيد بن اُ ـسيب "أن عمر وأُ بن كعب وأبا هريرة رضي ا عنهم دخلوا علي رسول ا صلي ا عليه وسلم فقالوا: "يا رسول ا من أعلم الناس ؟ فقال صلي ا عليه وسلم: العاقل. قالوا: أليس العاقل من ت مروءته وظهرت فصاحته وجادت كفه وعظمت

ذكر الدارقطني وبين من وضعه وكذلك ضعفه أبو حاتم بـن حبـان والعقيلـي وإبـن الجوزي[516].

فالأفكار الأساسية التي يقوم عليها نقد إبن تيميه لمفهوم العقل عند الفلاسفة هـي: أن العقل في الكتاب والسنة وكلام الصحابة والأئمة لا يراد به جوهر قائم بنفسه باتفاق المسلمين، وإنما يراد به العقل الذي في الإنسان. إذ لم يسم أحد من الصحابة والأئمة قط أحداً من الملائكة عقلاً، ولا نفس الإنسان الناطقة عقلاً بـل هـذه مـن لغـة اليونـان واصطلاحهم. فالعقل في لغة المسلمين هو غريزة فطرية في الإنسان وبالأحرى "القـوة المتهيئة في الإنسان لقبول العلم"، وهو عرض قائم بغيره لم يكن مما يخاف منفرداً عن العاقل، وإنما يخلق بعد خلق العقلاء. وإذا كان الأمر كذلك فإن مثل هذا لا يخاطب ولا يقبل ولا يدبر. والقول "ما خلقت خلقاً أكرم منك" لا يجوز أن يضاف إلى ا تعالى، فإن من المعلوم أن الأنبياء أكرم علي ا تعالى منه.

م لته؟ فقال صلي ا عليه وسلم: وإن كل ذلك ""اً متاع ا ياة الدنيا، والآخرة عند ربك للمتق . إن العاقل هو ا تقي وإن كان الدنيا خسيساً ذليلاً".

وكذلك:- ا ديث الذي رواه بإسناد ضعيف أن عبد ا بن سلام رضي ا عنه سأل الن صلي ا عليـه وسـلم حديث طويل آخره وصف عظم العرش وأن ا لائكة قالت: يا ربنا هل خلقت شيئاً أعظم من العرش ؟ قال: نعـم، العقل. قالوا: وما بلغ من قدره ؟ قال؟ : هيهات لا اط بعلمه، هل لكم علم بعدد الرمل؟ قالوا : لا. قال ا عز وجل: فإ خلقت العقل أصنافاً شـ كعدد الرمل فمن الناس من أُعطى حبة، ومنهم من أُعطى حبت ، ومنهم من أُعطى الثلاث والأربع، ومنهم من أُعطى فرقاً، ومنهم من أُعطى وسقاً، ومنهم من أعطى أكثر من ذلك. أنظر:- أبو حامد الغـزا ، إحياء علوم الدين، ج1، ص86-89.

([516]) إبن تيميه، الرد علي ا نطقي ، ص197. أما عن تر ة أعلام ا ديث: الدارقط إبن حبان، العقيلي، وإبن ا ـوزي فهم: الدارقط : هو أبو ا سن علي بن عمر البغدادي، الإمام ا افظ الكب ، صاحب التـصانيف وأشـهرها "سـنن الدارقط "، وكان يدعى: "أم ا ؤمن ا ديث". تو سنة 385هـ.

أبو حا بن حبان: هو مد بن حبان بن معاذ التميمي الشافعي، صاحب الصحيح. أكثر النقاد علي أن صحيحه أصح من سنن إبن ماجه، تو سنة 385هـ. العقيلي: هو جعفر مد بن عمرو بن اد العقيلي، ا افظ، صاحب ا ـرح والتعديل، له كتاب "الضعفاء"، تو كة سنة 322هـ.

إبن ا وزي: هو أبو الفرج ال الدين عبد الر ن البغدادي، فقيه حنبلي وإمام وقته ا ديث، له مؤلفات كث ة، تو سنة 597هـ.

أنظر ترا هم عند الإمام الذه (ت 748هـ): الإمام أ عبد ا مد بن أ د الذه ، تذكرة ا فّاظ، بومباي – ا ند، دار إحياء التراث العر ، عن طبعة وزارة ا عارف با ند، د.ت،

..إن بحث مفهوم العقل والإحتكام إليه عند إبن تيميه يجعلنا نحكم بأن إبن تيميه لا يرفض العقل ولا يقلل من شأنه في تحصيل العلوم واكتساب المعارف. إذا كيف يرفض العقل وأحكامه والإسلام في مبادئه وأصوله وشريعته مؤسس علي خطـاب العقـل !. فالقرآن الكريم نزل ليخاطب العقلاء، وليتدبره وليستنبط أحكامه العقلاء. ومن فقد العقل فقد أهلية الخطاب القرآني، وشرائع الإسلام كلها لم يكلّف بها إلا العقلاء.

إن ما يمكنني قوله في "موقف إبن تيميه" من العقل والإحتكام إليه هـو: أن إبـن تيميه قد أنزل العقل عن عرشه الذي أجلسه عليه فلاسفة اليونان والمتأثرين بهـم مـن فلاسفة الإسلام ومتكلميه. فعمل علي الحد من سلطة العقل المطلقة، لأن قدرات العقـل محدوده فلا يستطيع أن يتعقّل ويبحث لوحده منفرداً في جميع القضايا ويصل فيها إلـى اليقين الصادق.

فتوضيح إبن تيميه لحدود العقل الإدراكيه وتأكيده لعدم تعارض العقل والنقل أمكنه من الدفاع عن قداسة النص الديني (خاصة وأنه لا يخالف العقل) في مواجهة تقديس البعض للفلسفة اليونانية وتنزيهها عن الخطأ، كما أمكنه أن يبحث موضوع الصفات الإلهية بمنهج واضح يعطي النص الشرعي قدسيته ويحفظ للعقل الإنساني حدوده في ذلك المجال. وقد كان إبن تيميه في حقيقة موقفه من العقل وأحكامه أكثر فطنه وذكاءً، وأكثر احتراماً للعقل حين رفض مذهب الفلاسفة في العقل.

فهو يرى أن العقل ليس أداة ولا حالاً في أداه، فهو ليس كحاسة السمع الحالة بالأذن، أو حاسة البصر الحالة في العين. وبالتالي هو ليس جوهراً قائماً بنفسه كما يقول الفلاسفة. والذي يستقرئ ويتمعن في كتابات إبن تيميه في هذه المسألة يجد أن معنى العقل عنده أقرب أن يكون وظيفة إدراكيه، تتفاوت في أدائها جميع الملكات المعرفية في الإنسان، الظاهر منها والباطن[517].

([517]) أنظر:- إبن تيميه، الرد علي ا نطقيـ ، ص276.

فيقدر ما تكتسبه هذه الملكات المعرفية من الخبرة والنضج يكون مقدار العقل للأمور والمسائل أتم وأكمل، وتعقلها أكثر نضجاً وأقرب إلى الصواب. فعملية العقل والتعقل إنما هي وظيفة جامعة لكل وظائف الحواس ومحصولها بالإضافة إلى خبرات الإنسان ومخزونه المعرفي المتحقق بواسطة طرق العلم الثلاثة، والتي حددها إبن تيميه من قبل في الحس والعقل والخبر.

ولعل مفهوم العقل بهذا المعنى الوظيفي هو ما لفت نظرنا إليه القرآن الكريم من أن الحواس وسائل مقصودة إلى تحقيق غاية أسمى من مجرد الإدراك الحسي للأشياء، تلك الغاية هي عملية التعقل.

فإذا لم تتحقق هذه الغاية كانت الحواس في حكم العدم. قال تعالى: (ولقد ذرأنا لجهنم كثيرمن الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها وله آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) [الأعراف: 179].

فالوظيفة الحسية لهذه الأدوات موجودة ومتحققة لكن الغاية والهدف من الوظيفة الحسية مفقود، وهي عملية التعقل لما يرى ويسمع، والتمييز بين الصواب والخطأ في الأقوال، فصارت الحاسة في حكم المفقودة تماماً لغياب الهدف وفوات الغاية.

الفصل الثاني

مذهب إبن تيميه في الصفات الإلهية

الفصل الثاني

مذهب إبن تيميه في الصفات الإلهية

يلاحظ الدارس لمصنفات إبن تيميه أن معظم خلافه مع المتكلمين قد كان في مسألة صفات الله تبارك وتعالى. لذلك جاء تناوله لتلك المسألة في جل مؤلفاته العديدة التي تذخر بآراء ومقالات سابقيه من المتكلمين وردوده عليها. فوضع نصب عينيه الأصول التاريخية لمقالة كل فرقة منهم في ذلك الموضوع علي نحو يكشف سعة إطلاعه علي آرائهم كما سبق توضيح ذلك في الباب الأول من هذا البحث.

وقد وضح لإبن تيميه من تناوله لآراء المتكلمين، المعتزلة والأشاعرة المتأخرين علي وجه الخصوص، أن طريقتهم وكلامهم في الصفات الإلهية قد قامت علي ألفاظ مجملة واستدلالات وأقيسة عقلية وتأويلات خاطئة، وذلك بسبب عكوفهم علي المنطق والفلسفة اليونانية مما أحدث تعقيدات في مسألة الصفات جعلت حقيقة التوحيد مشكلة.

ويحق لنا التنبيه بأن إبن تيميه في بحثه لمسألة الصفات الإلهية كان يقصد في الأصل الدفاع عن الدين وأصول عقائده، وقد كان ذلك هو ذات هدف سابقيه من المتكلمين، بل هو الهدف من علم الكلام الإسلامي في الأصل باعتباره علي حد تعريفه المشهور عند إبن خلدون: "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية .. وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد"[518].

فإبن تيميه إذن متكلم وفقاً لهذا التعريف. إلا أن الفارق الأساسي بينه وبين سابقيه من المتكلمين هو: أن دفاعه عن العقائد والتوحيد كان بوضع الأدلة العقلية من الدين نفسه حيناً وبوضع الأدله النقليه من الآيات والنصوص الشرعية في أغلب الأحيان وذلك بقصد إبعاد خطر التفلسف عن الدين.

([518]) إبن خلدون، المقدمة، ص423.

وإبن تيميه بهذا المنهج قد خطط لعام كلام جديد يبنى علي القرآن والسنة. يستقي منهما مباشرة دون الخوض في مصطلحات عقلية غامضة. ذلك لأن الـوحي (القـرآن والسنة) عرض الأدلة العقلية الفطرية في إثبات حقائق الألوهية قائمة علي براهين عقلية منطقية (كقياس الأزلي) واضحة جداً، ولكنها لإيجازها البليغ تخفي علي بعض الناس.

وقد كان قصد إبن تيميه، مما أسميناه بعلم الكلام الجديد هذا، هو: أن ينقـل علـم التوحيد والإلهيات من نظريات فلسفية مجردة يفهمها الخاصة إلى مرتكز ثابت لن تجده في المنطقة اليوناني والفلسفة اليونانية والفلسفات الأخرى وإنما تجده في الوحي الإلهـي المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة. ذلك الوحي قد جاء بالحق في مجال الغيب نصاً ودلالة. لذلك خطّأ إبن تيميه أولئك الذين يقدحون في الدلائل العقليـة التـي اشتملت عليها النصوص الشرعية وتابعوا الكلام المبتـدع الـذي أحدثـه المتكلمـون والفلاسفة.

إن أولئك المتكلمون والفلاسفة المسلمين الذين تأثروا بالعقلية اليونانيـة المـشائية التي لا تعرف حدوداً للعقل الإنساني ومعرفته قد أدخلوا تعقيدات في أصـول الإسـلام ومبادئه في التوحيد لم تفد الإسلام كدين. وحقيقة أن ذلك المنهج الخاطئ مـن التفكيـر الفلسفي المشائي كاد يطغي علي الفكر الإسلامي لولا ما سلكه بعض مفكـري الإسـلام الكبار كإبن تيميه "من قبله أبو حامد الغزالي في بعض القضايا التي اشتمل عليها كتابـه تهافت الفلاسفة" من طرق عقلية متوافقة في خطوطها العامة مـع الحقـائق القرآنيـة بمواجهة ذلك الانحراف الخطير.

فاستطاع إبن تيميه أن يثبت أن ما سميت بمقدمات منطقية في مسائل الإلهية لـم تكن صحيحة. بل كانت مضطربة اضطراباً شديداً، لأنها لم تكن إلا أقوال رجال. ونبـه المسلمين أن عليهم، لو كانوا آخذين بالحقائق الكاملة عن الألوهية التي عرضها القـرآن الكريم بلسان عربي مبين في آياته الكثيرة من أنه تعالى هو الواحد الأحد الخالق العظيم القادر المريد الأول الآخر .. ألا يستسلموا إلى التصورات الخيالية لأرسطو عندما قـال

بالمحرك الأول الذي لا يتحرك. وألا يأخذوا بنظرية الفيض التي افترضت أن هذا الوجود قد فاض عن العلة الأولى فيضاناً آلياً ضرورياً لا إرادياً، بدعوى أن الإرادة توجب كثرة فيه، وأنه يشترك معه في الخلق عشرة عقول متدرجة من العالم الأعلى إلى العالم الأسفل الذي هو العالم المادي، الذي عدوه طبقاً لهذه النظرية أحقر أنواع المخلوقات .. إلى غير ذلك من الأقوال والنظريات التي ظنوها قمة التعقل والمنطق والحقيقة وفات عليهم أن تلك الأقوال هي آراء رجال يصيبون ويخطئون فضلاً عن كونهم بعيدين عن هداية الدين الحق.

إن إبن تيميه قد هدف من علم الكلام الجديد الذي خطط له وتبنّاه إلى تنقية عقيدة التوحيد ومبادئه من كل دخيل فيها مهما كان دقيقاً. فجعل نصب عينيه تثبيت العقائد الإسلامية في صيغتها الأولى وعدم إخضاعها إلى التأويلات المخالفة لضوابط التفسير الصحيحة.

فأعاد إلى أذهان المسلمين بمنهجه الواضح هذا حقيقة أن الإسلام قد فرق بين عالم الغيب والشهادة. وأنه أراحهم في عالم الغيب عندما وضع أمامهم الحقائق الغيبية الكلية جاهزة، ثم دعاهم في عالم الشهادة (المادة) إلى تحريك طاقاتهم لتسخير ما في الوجود من القوى. ذلك لأن حدود تفكيرهم العقلي مهيأة وصالحة للصراع في عالم المادة لا الولوج في جزئيات وتفاصيل عالم الغيب. فتجاوز تلك الحدود فيه ضياع للجهد وتمزيق وتشويه لعقيدة الأمة.

بذلك فإن إبن تيميه بعلم كلامه الجديد قد وقف من خلافات المتكلمين في الصفات الإلهية موقفاً فيه تنبيه غليظ بأن حركة الفكر الإسلامي في مبحث الصفات الإلهية وفي مجال الغيبيات عموماً تحتاج إلى مرتكز ثابت لن تجده في مصطلحات الفكر والفلسفة اليونانية والفلسفات الأخرى التي اخترعها العقل الإنساني، وإنما تجده في الوحي الإلهي المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة لأن الحق ولا مجال للقدح في الدلائل

العقلية التي اشتمل عليها ولا حاجة للتأويلات والمصطلحات وأقيسة المنطـق اليونـاني التي لا تناسب ولا تصلح في معرفة الصفات الإلهية.

ونتيجة لذلك فقد إرتكز مذهب إبن تيميه في الـصفات الإلهيـة علـي قاعـدتين أساسيتين:- أولها: تقرر أن النبوة هي المصدر الأوحد للعلم بالإلهيات. والثانية: تؤكـد أن صفات ا قد أثبتتها الاستدلالات العقلية التي جاء به الشرع ولا مجـال لنفيهـا أو تأويلها. وقد جاء إرتكاز إبن تيميه علي هاتين القاعدتين بسلسلة من الحجج والأدلة يأتي تناولها فيما يلي:-

1/**الرسول هو المصدر الأوحد للعلوم الإلهية "سمعيها وعقليها":**

يقرر إبن تيميه أن النبوة هي الوسيلة الوحيدة للمعرفة الـصحيحة لموضـوعات العقيدة عامة، وموضوع "الذات الإلهية وصفاتها"، بخاصة.

هذا الرأي ينسجم تماماً مع تحديد إبن تيميه لطرق العلم الثلاثة في: الحس والعقل والخبر، كما سبق التوضيح عند تناوله لمفهوم العقل.

فمن الأمور الغائبة عن حس الإنسان ما لا يمكن معرفته بالعقل، بل لا يعرف إلا بالخبر. وقد قامت الأدلة اليقينية علي نبوات الأنبياء وأنهم قد يعلمون بالخبر ما لا يعلـم إلا بالخبر. ذلك لأن النبوة مشتقة من "الإنباء" وهو الإخبار بالمغيب.

فالنبي يخبر بالمغيب "عن طريق الوحي" ويخبرنا بالغيب. فالرسل جـاءت بمـا يعجز العقل عن دركـه ولم تأت بما يعلم بالعقل إمتناعه. "وأن الرسل لا يخبرون

بمحالات العقول بل بمحارات العقول. فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبـرون بما يعجز العقل عن معرفته"[519].

(519) إبن تيميه، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص151.

لذلك فإن النصوص الثابتة في الكتاب والسنة لم يعارضها قط صـريح معقـول. وهذا هو أس ما ظل يؤكده إبن تيميه من موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول. فالذي يعارض النصوص الثابتة وبالأحرى الصحيحة في الكتاب والسنة هو شُـبه وخيـالات مبناها علي معانٍ متشابهه وألفاظ مجملة لا براهين عقلية.

يقول إبن تيميه: "والعلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما جاء به الرسول. وقـد يكون علم من غير رسول، لكن في أمور "دنيوية" مثل: الطـب والحـساب والفلاحـة والتجارة. وأما الأمور الإلهية والمعارف الدينية فهذه العلم فيها مأخذه عـن الرسـول. فالرسول أعلم الخلق بها. وأرغبهم في تعريف الخلـق بهـا، وأقـدرهم علـي بيانهـا وتعريفها، فهو فوق كل أحد في العلـم والقـدرة والإرادة، وهـذه الثلاثـة بهـا يـتم المقصود"[520].

فالرسول صلي ا عليه وسلم إذاً هو المصدر الوحيـد للعلـم بالـذات الإلهيـة وصفاتها فيما يرى إبن تيميه. وبيان مسألة الصفات وكافة الأمور الإلهية لا يكـون إلا بالنبوة.

وبيان الرسول لهذه المسائل علي وجهين إثنين: تارة يبين "الأدلة العقليـة" الدالـة عليها، والقرآن مملوء من الأدلة العقلية والبراهين اليقينيـة علـي المعـارف الإلهيـة والمطالب الدينية. وتارة يخبر بها "خبراً مجرداً" لما أقامه من البينات والدلائل اليقينيات علي أنه رسول ا المبلغ عن ا ، وأنه لا يقول عليه تعالى إلا الحق، وأن ا شهد لـه بذلك، وأعلم عباده وأخبرهم أنه صادق مصدوق فيما بلّغه عنه، كقولـه تعـالى: (وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى. علّمه شديد القوى)[النجم: 3-5]. فإنه إذا ثبت صدق الرسول وجب تصديقه فيما يخبر عنه[521].

(520) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج13، ص136.
(521) إبن تيميه، ا رجع السابق، ج13، ص136-137.

إن ما يقصده إبن تيميه هنا هو: أن يؤخذ من الرسول العلـوم الإلهيـة الدينيـة سمعيها وعقليها، وبالتالي يؤخذ منه القول الفصل في مسألة الذات الإلهية وصفاتها. ذلك لأن ما قاله صلي ا عليه وسلم حق جملة وتفصيلاً. فدلائل النبوة عامتها تدل علي ذلك جملة، وتفاصيل الأدلة العقلية الموجودة في القرآن والحديث النبوي الشريف تدل علـي ذلك تفصيلاً.

أيضاً فإن الأنبياء والرسل إنما بعثوا بتعريف هذا، فهم أعلم الناس بـه وأحقهـم بقيامه وأولاهم بالحق فيه، "فمن جرب ما يقولونه ويقوله غيرهم وجد الـصواب معهـم والخطأ مع مخالفيهم"[522].

وذلك صحيح لأن القرآن يلح على أن الأنبياء هم الوسيلة الوحيدة للمعرفة الحقـه والهداية التامه . فعن طريقهم بالضروره تكـون المعرفـة صـحيحه بـا سـبحانه وتعالى.فهم الأدلاء على ذات ا تعالى وصفاته. ومعرفتهم النبويه تلك لا يشوبها جهـل ولا ضلال، ولا سوء فهم ولا سوء تعبير. وبالتالى تتحقق أركان المعرفـه الـصحيحه اليقينيه با تعالى وصفاته عندما تجئ على طريقهم وحدهم. إذ لا تكفى للحصول علـى تلك المعرفه اليقينيه سلامة الفطره وحِدة الذهن ومعرفة الفلسفه والمنطق.

لهذا السبب فإن الذين يضعون مقدمات عقلية تسبق النصوص الشرعية الخاصـة بالصفات الإلهية، ويجعلون ما جاء في تلك النصوص يسير علي منهاجهـا فيؤولـون صريحها ليوافقها، إنما يجعلون علم العقل فوق علم النبوة. مثل هذا السلوك يكون مرده للظن بأن السمع لم يبين أصول الدين بياناً كافياً وشافياً. وهذا خطـأ كبيـر وقـع فيـه المتكلمون والمعتزلة منهم بخاصة. فما لبثوا أن استخدموا أدلة عقلية محـضة وأقيـسة منطقية من جنس أدلة الخصوم، وقاموا بتأويل النصوص الشرعية وفق ما ساقهم إليـه النظر العقلي.

---

(522) إبن تيميه، ا رجع السابق، ج13، ص140.

ولهذا السبب أيضاً هاجم إبن تيميه تقديم المتكلمين للعقل علي النقل في إثبات العقائد عامة، وفي بحث الصفات الإلهية علي وجه الخصوص. وكان يعتقد أن أصول الدين التي يكفّر مخالفها هي علم الكلام الذي يعرف بمجرد العقل. فهاجم من يدخلون في أصول الدين من الباطل والمسائل والدلائل الفاسدة كنفي الصفات والقدر ونحو ذلك. وأشار إلى أن علماء الكلام عامة مخالفون للكتاب والسنة. وان ما يستدل به المتكلمون نفاة الصفات من المعقولات هو نقيض قولهم أدل منها علي قولهم[523].

ومن أمثلة ذلك: أن نفاة الصفات من المعتزلة وغيرهم حينما يثبتون الأسماء الحسنى وينفون الصفات الإلهية، تنزيها للرب عن التركيب ونفياً للجسمية ومستلزماتها، لا مناص لهم من ذلك الإلزام لأنه يجوز لمعارضهم أن يقول لهم: لا يتصور حياً عليماً قادراً إلا جسماً. فإذا جاز للمعتزلة أن يثبتوا مسمى لهذه الأسماء ليس جسماً، جاز لمثبتة الصفات أن يقولوا نحن نثبت موصوفاً فهذه الصفات ليس جسماً[524].

إن جعل إبن تيميه للبنوة مصدراً أوحداً للعلم بالإلهيات يستند إلى تنبيهه للمقام السامي للسنة النبوية المطهرة. ويظهر ذلك من تعريفه الدقيق لها بقول: "السنة هى ما سنّه الرسول وشرعه. فقد يراد بها ما سنّه وشرعه من العقائد، وقد يراد بها ما سنّه وشرعه من العمل، وقد يراد بها كلاهما. فلفظ السنة يقع علي معانٍ كلفظ الشرعة ولهذا قال إبن عباس وغيره في قوله تعالى: (شرعة ومنهاجاً) [المائدة: 48] سنة وسبيلا. ففسروا الشرعة بالسنة، والمنهاج بالسبيل. واسم السنة والشرعة قد يكون في العقائد والأقوال، وقد يكون في المقاصد والأفعال"[525].

وحقيقة أن إحتجاج إبن تيميه بالنبوة وبالأحرى بالسنة النبوية الشريفة، باعتبارها الوسيلة الوحيدة للمعرفة الصحيحة بالذات الإلهية وصفاتها، هو: احتجاج وجيه جداً.

---

(523) إبن تيميه، درء تعارض العقل و النقل، ج1، ص23.

(524) إبن تيميه، ا رجع السابق، ج1، ص74-75.

(525) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج19، ص307.

لأنه لا ريب أن للسنة نفس القيمة التي للكتاب من حيث الإحتجاج، لكنها من حيث الرتبة متأخرة عن الكتاب. إذ هي وإن شاركته في كونها وحياً لقوله تعالى: (وما ينطق عن الهوى إنهي إلا وحي يوحى) [النجم:3-4]. فقد نزلت عن رتبة الكتاب لكونها وحياً بالمعنى فقط. ولا تتلى مثل تلاوة الكتاب، ولم تحفظ كحفظه. وهي مقطوع بصحتها علي الجملة لا علي التفصيل بخلاف الكتاب فهو مقطوع به جملة وتفصيلاً.

أضف إلى ذلك أن السنة واقعة موقع المبين للكتاب كقوله تعالى: (وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نُزِّل إليهم ولعلهم يتفكرون) [النحل: 44]. فالسنة إذاً راجعة في معناها عموماً إلى الكتاب، فهي تبين مجمله وتخصص عامه وتقيد مطلقه. والكتاب محتاج إلى بيانها، حتى قال الأوزاعي (ت 157هـ): "الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب"[526].

ومعلوم أن الرسول صلي ا عليه وسلم قد أمر باتباع سنته، إذ هي مثل القرآن في قيمة الاحتجاج سواء وافقت ما فيه أو زادت عليه: كرجم الزاني المحصن، وتحريم نكاح المرأة علي عمتها، وتحريم لباس الحرير والختم بالذهب بالنسبة للرجال، وتحديد نصاب السرقة ... الخ.

ذلك بالضرورة يعني أن الاحتجاج بالنبوة والسنة المطهرة في مسألة الصفات الإلهية يتضمن بداهة تأكيد أن القول في الصفات الإلهية نفياً وإثباتاً يجب أن يتلقى من السمع، من جهة تلقيه عن المخبر به الصادق في كل ما أخبرنا به عن ربه. فما أخبرنا به الرسول صلي ا عليه وسلم بشأن الذات الإلهية وصفاتها نفياً أو إثباتاً فهو حق لأنه ما ينطق عن الهوى.

وقد ذكر ا تعالى هذه الحقيقة الناصعة علي لسان أهل الجنة، وهم أهل صدق، وقد أعلنوا ذلك في مقام صدق كذلك في قوله تعالى: (ونزعنا ما في صدورهم من غل تجري من تحتهم الأنهار وقالوا الحمد لله هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله وقد

([526]) إبن تيميه، ا رجع السابق، ج19، ص307.

جـاءت رسـل ربنـا بـالحق ونـودوا أن تلكـم الجنـة التـي أورثتموهـا بمـا كنـتم تعملـون). [الأعراف: 43].

فيذهب إبن تيميه إلى أن اعتراف أهل الجنة وتقريرهم بقولهم: (لقد جاءت رسل ربنا بـالحق) دل علـي أن الرسـل وبعثـتهم هـي التـي تمكنـوا بهـا مـن معرفـة الله تعـالى، وعلـم مرضـاته وأحكامـه والعمـل بهـا، بـذلك تمكنـوا مـن الـدخول فـي الجنـة والوصـول إلـى دار النعيم[527].

كذلك جاء في خواتيم سورة الصافات: (سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام علي المرسلين والحمد لله رب العالمين) الصافات: [180-182]. وهذه الآيات الثلاث،ذ فيما يؤكد إبن تيميه، هي: حلقات متصلة بعضها ببعض، فلما نزه ا تعالى نفسه العلية مما يتفوه به المشركون، ذكر المرسلين الذين جـاءوا بالتنزيـه والتقـديس الكـاملين، والوصف الصحيح البليغ، وسلّم وأثنى عليهم لأنهم هم أهل الفضل في تعريف الخالـق بالخالق[528].

إذاً فقد ضل وأخطأ تماماً من أراد معرفة ا تعالى وصفاته وأسمائه مـن غيـر طريق الأنبياء والمرسلين، واعتمد في ذلك علي عقله وعلمه، لأن النبوة هـي الوسـيلة الوحيدة التي يتعرف بها العقل الإنساني علي مجال الغيبيات.

2/المتكلمون أهملوا أحاديث الصفات الإلهية الصحيحة وعلم الحديث بعامه:

إن ما ينبغي تأكيده هنا هو: أن التركيز علي حاجة البشرية إلى النبوة وجعلها في ذات الوقت الوسيلة الأولى والمصدر الأوحد لمعرفة الذات الإلهية وصفاتها هي مـأثرة إبن تيميه الكبرى وإضافته الأصيلة في مبحث الصفات الإلهية في الفكر الإسلامي.

([527]) إبن تيميه، كتاب النبوات، ص116.

([528]) إبن تيميه،ا رجع السابق، ص118.

فقد نبه إبن تيميه بموقفه هذا إلى أن خلافات المتكلمين في مسألة الصفات الإلهية تعود في المقام الأول إلى عدم تمسكهم بالأحاديث النبوية الصحيحة الخاصة بالـصفات الإلهية.

وتنبيه إبن تيميه هذا هام وصحيح في ذات الوقت. ويمكن تأييد صحته من التأمل والبحث في مواقف الفرق الكلامية المختلفة من الحديث النبوي الشريف في الإحتجـاج علي آرائهم في مسائل العقائد عموماً. ومسألة الصفات الإلهية بخاصة.

فالخوارج مثلاً، وهم من أوائل الفرق الكلامية في الإسلام، الذين إنشقوا عن علي بن أبي طالب في صفين سنة 37هـ أبان صراعه ضد معاوية،كانوا مـن "القـراء" أي قراء القرآن. وأضفوا علي خلافهم مع خصومهم طابعاً دينياً، وذلك عنـدما أعلنـوا أن الحكم لا للرجال، وسموا أنفسهم "الجماعة المؤمنة"، ثم "ألّفوا آراء" في الفقه والكـلام ووثقوها بأدلة من القرآن وحده واستبعدوا الأحاديث النبوية التي توضع بجوار القـرآن في الاستدلال[529].

وامتد موقف الخوارج من إستبعاد الحديث النبوي في الإستدلال ليشمل مسائل العقائد. فجاء موقفهم في مسألة الصفات الإلهية كموقف المعتزلة تماماً وذلك بترك أو تأويل أحاديث الصفات. فأجمعوا علي تنزيه الذات الإلهية عن أي شبه بالمحدثات، بما في ذلك نفي مغايرة صفات الله لذاته أو زيادتها عن الذات، وذلك حتى لا يفتح الباب لشبهة توهم تعدد القدماء[530].

([529]) بسبب ذلك ا وقف من ا ديث النبوي قال ا وارج باسقاط الرجم عن الزا ا صن، إذا ليس القرآن ذكره كذلك قالوا باسقاط حد القذف عمن قذف ا صن من الرجال، مع وجوب ا د علي قاذفات ا صنات من النساء كما جاء القرآن الكر .

أنظر:- الشهرستا ، ا لل والنحل، ج1، ص121.

([530]) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج13، ص97-98.

ل

كانـت حجـة الخـوارج فـي اسـتبعاد الأحـاديـث النبويـة أن توضـع بجـوار القـرآن فـي الاستدلال هي قولـه تعالى: (وما فرطنـا فـي الكتـاب مـن شـئ) الأنعـام: 38. وحجتهم العقليـة هي: أن الأحاديث قد رواها الرواة بالمعنى لا بالألفاظ المسموعة عنه صلي الله عليه وسلم.

والحقيقة أن حجة الخوارج تلك لا تخلو من وجاهة، خاصة قبل ظهـور منـاهج ضبط صحة الإسناد والرواية في علم الحديث، فما ذكره الخوارج كان هو شـأن رواة الأحاديث في كل طبقة. يسمعون الأحاديث بألفاظ ثم يروونها بألفاظ أخـرى .. وهكـذا حتى وصلت إلينا وقد إنطمست معالم ألفاظها ومعانيهـا. فكـان للروايـة بـالمعنى "لا بالألفاظ المسموعة عنه صلي ا عليه وسلم" ضرر كبير في الدين واللغة. ولهذا لم يثق العلماء علي اختلاف مشاربهم بالأحاديث. فالمتكلمون الذين ظهروا بعد الخـوارج ردوا منها ما لا يتفق مع ما ذهبوا إليه من أصول. والفقهاء أخذوا منها وتركوا. وعلماء اللغة العربية لما رأوا الأحاديث قد رويت بالمعنى، ولم يعلموا علم اليقين لفظه صلي ا عليه وسلم الذي نطق به، رفضوا أن يستشهدوا بها في إثبات اللغة أو قواعـد النحـو، فـي الوقت الذي يستشهدون بكلام أجلاف العرب الذين كانوا يبولون علي أعقابهم[531]. وقـد كان الواجب يقضي "فيما يرى الخوارج" أن تكتب الأحاديث بين يديه صـلي ا عليـه وسلم كالقرآن، ويتلقاها الرواة طبقة بعد طبقة، مضبوطة الألفاظ، متواترة الإسناد، حتى يتمكن الوثوق بها.

وظل الخوارج علي رأيهم ذلك في الأحاديث النبوية بعد أن أجاز أمير المـؤمنين عمر بن عبد العزيز كتابتها في سنة مائة من الهجرة، بل أضافوا حجة أخـرى لـدعم موقفهم هي قول الرسول صلي ا عليه وسلم: "وما أتاكم عني، فأعرضوه علي كتـاب ا "[532].

([531]) مد أبو زهرة، تاريخ ا ذاهب الإسلامية، ج1، ص65-78.
وكذلك أنظر: -إبن تيميه، النبوات، ص113.

(532) أبو ا سن الأشعري، مقالات الإسلامي ، ص17.

كذلك لم يعني الشيعة بالحديث النبوي، فلم يكن الذي ابتدع التشيع قصده الـدين – كما يقول إبن تيميه[533] – فأصل بدعتهم مبنية علي الكذب علي رسول ا صـلي ا عليه وسلم، وتكذيب الأحاديث النبوية الصحيحة، ولهذا لا يوجد في فـرق الأمـة مـن الكذب أكثر مما يوجد منهم. لذلك لا يكاد يوثق برواية أحد من شيوخهم لكثـرة الكـذب فيهم. ولهذا أعرض عنهم أهل الحديث الصحيح، فلا يروى البخاري ومـسلم أحاديـث علي بن أبي طالب إلا عن أهل بيته كأولاده وأصحاب إبن مسعود: إذ هؤلاء صـادقون فيما يروونه عن علي. فلهذا أخذ أصحاب الصحيح حديثهم[534].

أما المعتزلة فإنه يمكننا الحكم، بمعايير أهل السنة والجماعة، بأنهم: يجيئون فـي مرتبة أفضل من الشيعة الرافضة والخوارج، لأنهم يقرون بخلافـة الخلفـاء الأربعـة، ويعظّمون الذنوب،ويتحرون الصدق،ولا يختلقون الكذب في الحديث النبوي كالرافضة، ولا يرفضون الحديث النبوي جملة كالخوارج، ولهم كتب في تفـسير القـرآن ونـصر الرسول صلي ا عليه وسلم وتعظيمه. إلا أنهم غلطوا في بعض مـا قـالوه، فجعلـوا التوحيد نفي الصفات الإلهية وأنكروا رؤية ا تعالى يوم القيامة، وقالوا بأن القرآن كلام ا مخلوق .. فلم يتمسكوا بالأحاديث النبوية الصحيحة الخاصة بالصفات الإلهية.

فالمعتزلة، أهم الفرق الكلامية في تاريخ الفكر الإسلامى، قد وضـعوا أصـولهم الخمسة علي أساس محكم القرآن ومتشابهه لا علي الحديث النبوي الشريف. وقد يكون من أسباب ذلك أن واصلاً بن عطاء (ت 131هـ) وعمرو بـن عبيـد (ت 142هـ) مؤسسا فرقة المعتزلة قد شهدا فترة الوضع والكذب في الحديث النبوي فلم يجعلاه أساساً لأصولهم لذلك.

وتذكر كتب التاريخ الإسلامي أن أعداء الإسلام من أهل الكتاب وغيـرهم، قـد انتهزوا فرصة الرضى من الخليفة عمر بن عبد العزيـز بكتابـة الأحاديـث النبويـة،

(533) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج13، ص31.
(534) إبن تيميه،ا رجع السابق، ج13، ص31.

فوضعوا أحاديثاً كثيرة ونسبوها إلى الرواة وإلى النبي صلي ا عليه وسلم والنبي لـم يقلها والرواة لم يرووها. فذكرت عشرات القصص في وضع الحديث في القرن الثـاني الهجري، وهو عصر ظهور وازدهار فرقة المعتزلة. منهـا: مـا رواه جـلال الـدين السيوطي (ت 911هـ): أن الخليفة هارون الرشيد (170-193هـ) قد أخذ زنديقاً، فأمر بضرب عنقه، فقال له الزنديق: لِم تضرب عنقي ؟ فقال له: أريح العباد منك. قال: فأين أنت من ألف حديث وضعتها علي رسول ا كلها ما فيها حرف نطق به[535].

فبسبب تفشي وانتشار ظاهرة وضع الحديث النبوي في القرن الثاني الهجري نهى الخليفة المأمون (198-218هـ) المحدثين أن يكتبوا الأحاديث وأن يحـدثوا بهـا، وأن يضعوا عليها مسائل التوحيد[536].

من هنا يمكننا القول بأن فتنة المحدثين مع الخليفة المأمون، الذي كان يتبنى آراء المعتزلة في التوحيد، لم تكن فتنة خلق القرآن أو قدمه كما أشيع في الكتب والدراسـات في علم الكلام الإسلامي، بل كانت قضية أحاديث نبوية: توضع مع القرآن جنبـاً إلـى جنب في الاستدلال أم لا ؟ يؤخذ بها مع القرآن في العقائد أم لا ؟ يعتد بها فـي بحـث مسألة الصفات الإلهية أم لا ؟.

لعل مما يؤيد صحة حكمنا هذا ما ذكره إبن تيميه في مقدمتـه للتفـسير مـن أن المعتزلة "يجعلون ما جاءت به الأنبياء، وإن كان صريحاً قد يعلـم معنـاه بالـضرورة يجعلونه من المتشابه، وبهذا كان هؤلاء أعظم مخالفة للأنبياء من جميع أهل البدع"[537].

واستمرت حملة المعتزلة علي المحدثين بعد خلافة المأمون، ولم يسلم من حملتهم محدث مشهور. فكرههم الناس، وصاحب ذكرهم البلاء والمحن،ونسى النـاس خيـرهم

([535]) جلال الدين السيوطي، تاريخ ا لفاء، القاهرة، مطبعة مصطفي الباب ا لـ ، الطبعة الثانية 1978م، ص194.

([536]) جلال الدين السيوطي، ا رجع السابق، ص224.

(537) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج13، ص143.

ودفاعهم عن الإسلام وتصديهم للزنادقة وأهل الأهواء .. نسوا هذا كله ولم يذكروا لهـم إلا إغراءهم الخلفاء بامتحان كل محدث تقي[538].

ولاشك عندي أن حملة المعتزلة علي المحدثين،وإرهابهم الفكري لهم، لم تكن كلها شراً وسلبيات بل كان لها جانب إيجابي علي المحدثين ومنهجهم في الرواية هو: أنهـا كانت سبباً مباشراً في تطوير مناهج ضبط علم الحديث، فظهرت شروطاً في الروايـة والإسناد غاية الضبط والعناية والتحري، فاستحدثت مناهج الجـرح والتعـديل وعلـم الرجال وغيرها .. ونتج عن ذلك ظهور المؤلفات الضخمة في الحديث الصحيح ككتاب السنة العظيم المسمى "بالمسند"[539] للإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ). وكتاب الجامع الصحيح الذي اشتهر عند الناس باسم "صحيح البخاري"[540] للإمام محمد بن إسـماعيل البخاري (ت 256هـ). "وصحيح مسلم"[541] للإمام مسلم النيسابوري (ت 261هـ). وكتاب السنة المعروف بعنوان "سنن أبي داود"[542] للإمام أبي داود سليمان السجـستاني (ت 275هـ). وكتاب "سنن إبن ماجه"[543] للإمام محمد بـن يزيـد إبـن ماجـه (ت 275هـ). وكذلك كتاب الجامع الصحيح المعروف بعنوان "سنن الترمذي"[544] للإمـام

---

(538) أنظر:- ولتر ملفيل باتون W. M. Patton، أ د بن حنبل وا نة، تر ة: عبد العزيز عبد ا ـق، القـاهرة، دار ا لال سنة 1958م، ص146-148.

(539) يضم مسند الإمام أ د بن حنبل ثلاث ألف حديثاً نبوياً. وقد ابتدأ تصنيفه سنة 180هـ. وكان يوصي ابنه عبـد ا بالعناية به ويقول له: "احتفظ ذا ا سند، فإنه سيكون للناس إماماً".

أنظر:-أ د بن حنبل الشيبا ،مسند الإمام أ د بن حنبل، ب وت، ا كتب الإسلامي ودار صادر، سـنة 1987م، ص 10.

(540) أبو عبد ا مد بن إ اعيل البخاري، صحيح البخاري، استانبول – تركيا، ا كتبة الإسلامية، سنة 1981م.

(541) مسلم بن ا اج النيسابوري، صحيح مسلم، قيق: مد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، مطبعة عيـسى ا لـ ، سـنة 1374هـ.

(542) سليمان بن الأشعث السجستا ، سنن أ داود، مراجعة وتعليق: مد ي الدين عبد ا ميد، الرياض، دار الفكـر للطباعة والنشر، سنة 1982م.

(543) أبو عبد ا مد بن يزيد، سنن إبن ماجه، قيق: مد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء التراث العـر ، سـنة 1975م.

(544) أبو عيسى مد بن عيسى الترمذي، سسن الترمذي، قيق وتصحيح: عبد الر ن مد عثمان، ب وت، دار الفكـر، سنة 1981م.

محمد بن عيسى الترمذي (ت 279هـ). ثم "سنن النسائي"[545] للإمام أحمد بن شـعيب النسائي (ت 303هـ).

ومما تجدر ملاحظته أن هذه المصنفات الرئيسية المعروفة في الحديث الشريف جميعها قد تم تصنيفها خلال القرن الثالث الهجري أثناء وبعد خلافة المأمون (198-218هـ). كما وأن جميع مصنفيها إما تتلمذوا للإمام أحمد بن حنبل أو جالسوه[546].

ومعلوم أن الإمام أحمد بن حنبل قد بقى حياً بعد وفاة الخلفاء العباسـيين الثلاثـة الذين ناصروا المعتزلة واضطهدوا المحدثين ونالوا منهم وهم: المأمون (ت 218هـ) والمعتصم (ت 227هـ) والواثق (ت 232هـ).

فبقى بعدهم محيياً للسنة، قاتلاً للبدعة. لذلك أسماه أهل عصره، ناصـر الـسنة، وقامع البدعة، وإمام أهل السنة[547]. وساعده علي ذلك الخليفة المتوكـل الـذي تـولى الخلافة سنة 232هـ وقام بإبعاد المعتزلة من حظيرته، وأدنى خـصومهم مـن أهـل الحديث، فرفع محنة خلق القرآن، وأمر بنشر أحاديث الصفات الإلهية ورؤية ا تعالى في الدار الآخرة. فانتشر مذهب أهل الحديث "الحنابلة" في العقائد، القائم علـي القـرآن والحديث، وأصبح هو المسيطر[548]. فهاجموا الجهميه والمعتزلة ونفروا النـاس عـن أقوالهم في العقائد. وأصبح الحديث النبوي الشريف مرجعاً أساساً يوضع بجوار القرآن الكريم في الاستدلال علي مسائل العقائد، يرد به علي أولئك المتكلمين الـذين أهملـوا

---

(545) أبو عبد الر ن أ د بن شعيب النسائي، سنن النسائي، القاهرة، مطبعة مصطفي ا لـ و مود نصار ا لـ ، سـنة 1383هـ.

(546) بالإضافة إ مدونات ا ديث النبوي الرئيسية بعاليه، وال إعدادها خلال فترة انتشار وسـيطرة مـذهب ا عتزلـة الكلامي، يوجد بعض قليل من ا صنفات ا امة ا ديث النبوي جاء تصنيفها متأخراً بعض الشيء، القرن الرابـع وا امس ا جري، كسنن الدارقط للإمام علي بن عمر الدارقط (ت 385هـ)، وكتاب "السنن الك ى" للإمام أ بكر أ د بن ا سـ البيهقي (ت 450هـ).

(547) أبو ا سن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تقد و قيق وتعليق: د. فوقيه حسـ مود، القاهرة، دار الأنـصار لطباعة والنشر، الطبعة الأو ، 1977م، ص20-21.

(548) أنظر: د. علي سامي النشار وعمار الطال ، عقائد السلف، الإسكندرية، منشأة ا عارف الإسلامية بالإسكندرية، سنة 1971م، ص10.

الأحاديث النبوية وكذّبوا بعضها وهم غير عالمين بها ولا بصحيحها أو سقيمها، فذهبوا خطأً إلى أن من وصف ا تعالى بشيء مما وصف به نفسه في القرآن أو في الحـديث الذي جاء علي لسان رسوله المعصوم كان مشبهاً، فضلوا وأضلوا بـذلك كثيـراً مـن الناس.

وبعد وفاة الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ) أصبحت البيئـة الفكريـة مهيئـة لظهور أبي الحسن الأشعري (260-324هـ) الذي إنخلع عن مذهب الاعتزال، وحاول رد الاعتبار للأدلة السمعية. فأخذ بالأحاديث النبوية علي طريقة المحدثين وإمامهم أحمد بن حنبل. فكان أبو الحسن الأشعري بموقفه ذلك داعماً لانتشار مذهب أهل الحديث في العقائد[549].

ويجدر التنبيه هنا إلى أن محاولة الأشعري لرد الاعتبار للأدلة السمعية، والحديث النبوي بصفة خاصة في فهم الصفات الإلهية، قد كانت بمثابة التمهيد لموقف إبن تيميـه في القرن السابع الهجري بجعله النبوة هي المصدر الأوحد للعلم الإلهيات.

ولعل سبق الأشعري لإبن تيميه في تلك المحاولة هو ماجعل الأخير يثني عليه في بعض كتاباته، بالرغم من كراهيته وعدائه للمتكلمـين عمومـاً. يقـول إبـن تيميـه: "والأشعرية ردوا من بدع المعتزلة والرافضة والجهميه وغيرهم، وبينوا ما بينـوه مـن

---

(549) تبـ أبو ا سن الأشعري منهجاً كلامياً افظاً، يتخذ العقائد الدينية قضايا مسلم ا يستدل عليها بأدلة العقل، وذلك بعد تركه ذهب ا عتزلة ومنهجهم العقلي الذي يؤولون قتضاه النصوص الشرعية م رأوا أ ا الف ما توصلوا إليـه بالعقل.

وقد أوضح الأشعري منهجه ذلك مستهل كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" بقوله: قولنا الذي نقول به وديانتنا الـ ندين ا التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا مد صلي ا عليه وسلم، وما روى عن السادة الصحابة والتـابع وأئمة ا ديث، و ن بذلك معتصمون. و ا كان يقول به أبو عبد ا أ د بن حنبل، نضر ا وجهه، ورفع درجتـه، وأجزل مثوبته قائلون، و ا خالف قوله الفون ... ونقول فيما اختلفنا فيه علي كتاب ربنا عز وجل،وسنة نبينا صلي ا عليه وسلم، وإ اع ا سلم ، وما كان معناه، ولا نبتدع دين ا ما يأذن لنا، ولا نقول علي ا ما لا نعلم .. وسنحتج ا ذكرناه من قولنا.

أنظر:- أبو ا سن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص20-32.

تناقضهم، وعظّموا الحديث والسنة ومذهب الجماعة، فحصل ما قالوه من بيان تنـاقض أصحاب البدع الكبار وردهم ما انتفع به خلق كثير"[550].

ويجب ألا يفهم ثناء إبن تيميه علي الأشعرية هذا علي إطلاقه. ذلك لأن مفكـري الأشاعرة الذين جاءوا بعد الأشعري والقاضي الباقلاني (ت 403هـ) كإمام الحـرمين الجويني (478هـ) والغزالي (ت 505هـ) وفخر الـدين الـرازي (606هـ) قـد استخدموا منهج التأويل بمفهومه الاصطلاحي في فهم الـصفات الخبريـة كمـا سـبق التوضيح، وأخذوا بالقرآن علي طريقة المحكم والمتشابه التي سنها المعتزلـة، وقـالوا بالحقيقة والمجاز في القرآن والسنة، علي عكس الحنابلة الذين منعوا المجاز فيها وردوا التأويل. لذلك توجه إبن تيميه إلى إبطال أقوالهم وكشف اللثام علي ما أسماه "خرافـات المتكلمين"[551].

فالقول الصحيح في الصفات الإلهية، عند إبن تيميه، هو ما جاء به الرسول صلي ا عليه وسلم. فا سبحانه وتعالى سميع عليم، استوى علي عرشه، خلـق آدم بيـده، يجئ يوم القيامة، وينزل إلى السماء الدنيا كما أخبر الرسول المعصوم. وكل ذلك حـق علي حقيقته لا مجازاً، لأنه ما دامت ذاته سبحانه وتعالى لا تشبه الذوات فكذلك صـفاته لا تشبه الصفات[552]. لذلك لا ينبغي التشاغل بتأويل الصفات الإلهية أو صرفها عـن ظاهرها لأن هذا قياس مضطرب وقول فاسد يقوم علي تشبيه الخالق بالمخلوق. عليـه فإن تأويلات المتكلمين من جهميه ومعتزلة وأشاعرة متأخرين وغيرهم لتلـك الـصفات وصرف أخبارها الصحيحة إلى ما أدتهم إليه عقولهم من المعاني التي ظنوها تنزيهاً عن مشابهة المحدثين هي أقوال تخالف الخبر الصحيح والعقل الصريح.

([550]) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج13، ص99.
([551]) إبن تيميه، كتاب النبوات، ص7، 12.
(552) إبن تيميه، موعة الرسائل وا سائل، ج4، ص214.

فرد إبن تيميه علي المتكلمين في الصفات الإلهية قد جـاء فـي ضـوء الكتـاب والسنة، تأكيداً لحاجة البشرية للنبـوة وأنهـا الوسـيلة الوحيـدة للمعرفـة الـصحيحة لموضوعات العقيدة، منبهاً إلى حقيقة أساسية هـي: "الأصـول اتبـاع مـا جـاء بـه الرسول"(553).

وقد استخدم إبن تيميه كلمة "الأصول" هنا رداً علي المعتزلة الذين قالوا بالأصول الخمسة، وأولها أصل التوحيد القائم عندهم علي فكرة التنزيه بنفي الصفات الإلهية درءاً لشبهات التركيب والجسمية.

فأوضح إبن تيميه أنهم خالفوا العقل والشرع بسبب غلطهم في هذا الأصل (أصل التوحيد) الذي جعلوه أصل دينهم، ولو اعتصموا بما جاء به الرسول لوافقـوا المنقـول والمعقول وثبت لهم الأصل.والأصول اتباع ما جاء به الرسول. فالأصول الثابتة هـي أصول الأنبياء كما قيل:

أيـها المفتـدي لتطـلب علماً كل علـــم عبد لعلم الرسـول
تطلب الفرع كي تصحح حكماً ثم أغفلت أصل أصل الأصول(554)

فا سبحانه وتعالى بعث الرسل وأنزل الكتب بأن يكون هو المعبـود وحـده لا شريك له، وإنما يعبد بما أمر به علي ألسن رسله.

هكذا يؤكد إبن تيميه أن النبوة هي المصدر الأوحد للعلم با تعالى وصفاته فـلا مجال لإهمال أحاديث الصفات الإلهية الصحيحة. كذلك فإن عبادة ا سـبحانه تكـون باتباع وتنفيذ ما أمر به تعالى علي لسان رسوله صلي ا عليه وسلم فلا مجال لإهمـال الحديث النبوي الصحيح الذي يوضح كيف تكون العبادة قولاً وعملاً.

إن ما توصل إليه إبن تيميه بشأن مركزية الوحي والإنباء "النبوة" كمصدر أوحـد للعلم با تعالى وصفاته صحيح في جانبه النظري والعملي لأن أصل عبـادة ا عـز

(553) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج13، ص157.

(554) إبن تيميه، ا رجع السابق، ج13، ص158.

وجل هي معرفته بما وصف به نفسه في كتابه وما وصفه به رسول صـلي ا عليـه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تمثيل ولا تكييـف. والمتكلمـون الـذين ينكرون بعض ذلك ما قدروا ا حق قدره، وما عرفوه حق معرفته، ولا وصفوه حـق صفته، ولا عبدوه حق عبادته.

3/ صفات ا أثبتتها الإستدلالات العقلية التي جاء بها الشرع:

يعتبر إبن تيميه من الصفاتيه مثبتة الصفات الإلهية. إلا أن ما يميزه هـو: علـم الكلام الجديد الذي أحدثه وخالف به جميع سابقيه من المتكلمين بسبب اعتماده في إثبات الصفات الإلهية علي الاستدلالات العقلية المضمنة في النصوص الدينية نفـسها إبعـاداً لخطر التفلسف عن الدين.

فهو يستقي الأدلة العقلية من القرآن والسنة مباشرة لأن الوحي قد عرض الأدلـة العقلية الفطرية قائمة علي براهين واضحة وموجزة تمنع تماماً الحاجة إلى الخوض في المصطلحات العقلية الغامضة التي استخدمها المتكلمون و الفلاسفة.

ويقوم إثبات الصفات الإلهية عند إبن تيميه علي مرتكزات أساسية هي:-

أ - عدم إمكان معرفة حقيقة وكنه الذات الإلهية وصفاتها.

ب _ رفض الاستدلال بأقيسة المنطق اليوناني لأنه لا يناسب المطالب الإلهية.

ج_ إستخدام قياس الأولى المستخدم في القرآن لأنه طريـق الاسـتدلال الـشرعي والعقلي الفطري في مسألة الصفات والإلهيات عموماً.

د_ توضيح الألفاظ والمفاهيم ضرورة معرفيـة. وغمـوض المـصطلحات التـي استخدمها المتكلمون هو السبب الرئيسي في خلافاتهم في الصفات الإلهية.

هـ_ إثبات الصفات الخبرية كما جاءت في الشرع لا يؤدي إلى التشبيه والتجـسيم كما توهم المتكلمون.

و_ تصوره للعلاقة بين الذات الإلهية والصفات.

وسوف يأتي تناول هذه المرتكزات وبالأحرى المفاهيم فيما يلي:-

(أ) معرفة حقيقة وكنه الذات الإلهية وصفاتها غير ممكنة:-

توجب العقيدة في نظر إبن تيميه بألا نصف الله سبحانه وتعالى إلا بالصفات التي وردت عنه أو عن رسوله. وعلي ذلك فإن إبن تيميه ينطلق في تناوله لمسألة الصفات الإلهية من النصوص الشرعية. فلا يجوز نفي ما أثبته الله ورسوله من الأسماء والصفات، ولا يجوز تمثيل ذلك بصفات المخلوقين، والواجب طلب أصول التوحيد والإيمان وعلم جميع ما أنزل الله علي رسوله صلي الله عليه وسلم من الكتاب. فكل ما يحتاج الناس إليه في عقيدتهم قد بينه الله ورسوله بياناً شافياً.

ويؤكد إبن تيميه أن معرفة الذات الإلهية وصفاتها علي سبيل الكنه والحقيقة أمر فوق مستوى العقل البشري، والله تعالى قد حجب جميع خلقه عن معرفة ما هو. فلم يجعل لهم سبيلاً إلى معرفة آنيته أو كيفيته، لأنه سبحانه وتعالى أجل وأعظم من أن يدرك أو يحاط به علماً كما قال تعالى: (ولا يحيطون به علما) [طه: 110]. ولأنه (ليس كمثله شئ وهو السميع العليم) [الشورى: 11]. فنفى سبحانه عن نفسه الأشباه والأمثال، ومنع من الاستدلال عليه بالمثلية، ثم فتح للخلق أبواب معرفة من هو ليتعرفوا علي معبودهم. ونصب علي ذلك الدليل الواضح وهو آياته وآثار صفاته من الخلق والرزق والأحياء والإماتة والنفع والضر ... وغير ذلك من آياته في كونه ومخلوقاته[555].

هذا التفريق الذي أشار إليه إبن تيميه، بين: من هو الله تعالى وما هو، يعتبر من أمهات العقائد الإيمانية.وأدلتها من الكتاب والسنة كثيرة. وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد إليها علماء الدين، إلا أنه، وكما أشار إبن خلدون (ت 808هـ) بحق: "عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد "الإيمانية" أكثر مثارها من الآي المتشابهة، قديماً

([555]) إبن تيميه، درء تعارض العقل والنقل، ج4، ص127.

وكذلك: مجموع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج5، ص30.

ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلـى النقـل فحـدث بـذلك علـم الكلام"[556].

فقد جرى القرآن في بيانه وحديثه عن وجود ا علي أن المقصود إثبات وجـوده تعالى لا إثبات كيفيته. فإذا كانت كل صفة تتبع موصوفها فتكون النـصوص الـشرعية الخاصة بالصفات الإلهية مقصوداً بها إثبات وجود الصفة وليس إثبات كيفهـا. وهـذا القول علي طرده في الحديث عن صفات ا عموماً ولا فرق فـي ذلـك بـين صـفة وأخرى. يقول إبن تيميه: "فإذا كانت ذاته تعالى لا تماثل الذوات فكذلك صفاته لا تماثل الصفات، لأنه سبحانه لا تضرب له الأمثال بخلقه لا في ذاته ولا في صفاته"[557].

ذلك هو الأساس الذي انطلق مه إبن تيميه في تناوله لمسألة الصفات الإلهية. وهذا هو موقفه الرئيسي في تلك المسألة والذي جعله يرفض وينتقد ويبطل آراء وتـأويلات المتكلمين من الفرق المختلفة: مشبهة ومجسمة ونفاة صفات وغيرهم ممن يثبتون بعض الصفات ويؤولون البعض الآخر.

(ب) الاستدلال بأقيسة المنطق اليوناني لا يناسب المطالب الإلهية:

إستخدم إبن تيميه منهجاً عقلياً للدفاع عن العقائد الإيمانية، وأهمها عقيدة التوحيد، يختلف تماماً عن المنهج الذي استخدمه سابقوه من المتكلمين. ويرجع الاختلاف إلى أن منهجه العقلي مستوحي من القرآن الكريم، ذلك الكتاب الذي توزن به الأمور ويحـوي الأمثلة المضروبة والأقيسة العقلية التي تجمع بين المتماثلات وتفرق بـين المختلفـات. وهو منهج غير مقيد بالأقيسة الفلسفية التي يصفها إبن تيمية بأنها باعثة علي التطويـل والدوران دون طائل[558].

---

(556) إبن خلدون، ا قدمة، ص427.

(557) إبن تيميه، الرسالة التدمرية، ص26.

(558) إبن تيميه، الرد علي ا نطقيـ ، ص162.

فقد نفي ا تعالى عن نفسه الأشباه والأمثال بقوله تعالى: (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) [الشورى: 11]. وبالتالي منع سبحانه الاستدلال عليه بالقياس المنطقي الذي هو: "تقدير الشيء بغيره"[559] بمعنى تقدير الشيء المعين بنظيره المعين، وتقديره بالأمر الكلي المتناول له ولأمثاله، لأن الكلي هو مثال في الذهن لجزئياته، ولهذا كان مطابقاً له وموافقاً.

يقول إبن تيميه: "العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده. فإن ا سبحانه وتعالى ليس كمثله شئ فلا يجوز أن يمثّل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره في قضية كلية تستوي أفرادها"[560].

وحكم إبن تيميه هذا صحيح، وفيه حسم لجميع خلافات المتكلمين في الصفات الإلهية والمشاكل التي أثاروها في ذلك المبحث بسبب استخدامهم لقياس الغائب علي الشاهد. ذلك لأن المطالب الإلهية لا يناسبها قياس التمثيل Argument of Analogy الذي هو الاستدلال بحكم جزئي علي حكم جزئي آخر لعله تجمع بينهما في الحكم. كذلك لا يناسبها قياس الشمول الذي تستوي أفراده فيكون فيه الاستدلال بحكم كلي علي حكم جزئي يدخل تحته.

فلا مجال إذن لإستخدام طريقة الاستدلال بالأنموذج أو العينة Sample في مبحث الذات الإلهية وصفاتها. لأن الاستدلال بالأنموذج هو إثبات خاصة أو حكم ثبت لأفراد أنموذج معين محدود العدد لأنموذج أو عينة أخرى معدودة أو إثباتها لجميع الأفراد "السكان Population". وتبرير هذا الاستدلال، أي الانتقال من أنموذج إلى أنموذج غيره أو للكل، هو: أن الأنموذج المستدل عليه من جنس الأنموذج الذي استدل

(559) إبن تيميه، المرجع السابق، ص119.

(560) إبن تيميه، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص29-30.

به، لأن لهما خصائص مشتركة. فا سبحانه وتعالى ليس أنموذجاً يستدل علي صـفاته ويحكم عليها بالمقارنة مع خصائص أفراد آخرين.

كذلك فإن الاستدلال بالأنموذج استدلال ظن أو احتمال Probability، فهو ليس يقينياً، لأن هذا الشيء الذي هو الأنموذج فعلاً لا يوجب وجود شئ آخر مـن جنـسه، حكمه في الطبيعة وفي جملة الخصائص حكمه. إذ لا يمكن التيقن من خصائص السكان لمجموع الأفراد Population إلا بفحص جميع أفراد السكان [561].

لذلك فإن قياس الغائب علي الشاهد لا يجوز اسـتخدامه فـي الإلهيـات وبحـث الصفات الإلهية. ولهذا لما سلكت طوائف من المتكلمين والفلاسفة مثل هذا القيـاس لـم يصلوا به إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم وغلبت عليهم الحيـرة والاضـطراب لفـساد أدلتهم.

فمثلاً في مسألة العلم الإلهي: هل علم ا صفة قديمة أم حادثة ؟ هل هي قائمـة بذات ا تعالى أم هي غيره ؟ هل يعلم ا تعالى الماضي والحاضر والمـستقبل بعلـم واحد ؟ أم بعلم متغير بتغير المعلومات ؟ وهل يعلم ا تعالى الجزئيات دون أن تتغيـر ذاته ؟ ... هذه المسألة وتفريعاتها اختلف حولها الفلاسفة والمتكلمون الـسابقون لإبـن تيميه بسبب استخدامهم لقياس الغائب علي الشاهد. وكان ينبغي عليهم أن يلتزموا دائمـاً مبدأ التفرقة الفاصلة بين عالمي الغيب والشهادة، أو بين العلم الإلهي والعلـم الإنـساني كما نبه إلى ذلك إبن رشد (ت 595هـ) في كتابيه: "تهافت التهافت" و"منهاج الأدلة في عقائد الملة"[562].

([561])Babbie, Eral: The Practice of Social Research, Wads-Worth, California, 1986, P.P. 43-44.

وكذلك أنظر: د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، القاهرة، دار ا عارف، الطبعة الرابعة 1978م، ص263.

([562]) أبو الوليد إبن رشد، مناهج الأدلة عقائد ا لة، تقد و قيق: د. مود قاسم، القاهرة، مكتبة الأ لو ا صرية، الطبعة الثانية 1964م، ص243.

ومفهوم عالم الغيب والشهادة مرجعه لما غاب وشوهد[563]. قال تعـالى: (عـالم الغيب والشهادة الكبير المتعال) [الرعد: 9]. فعالم الغيب هو العالم غيـر المحـسوس. وعالم الشهادة هو العالم المحسوس الـذي يـضم الجمـادات والنباتـات والحيوانـات والإنسان.ويمكن تعريف الغيب بأنه كل ما غاب عنا بطبيعة وجوده أو بطبيعة خلقـه أو بحجب الزمان أو المكان أو إرادة ا الخالق[564].

والذي غاب عنا بطبيعة وجوده هو ا سبحانه وتعالى وصفاته. ومثال ما غـاب عنا بطبيعة خلقه هو الملائكة والجن. والذي غاب عنا بحجب الزمان مـا وجـد فـي الماضي ولم يترك أثراً يعلم به كأنباء الأمم السابقة الذي نعلمه بالوحي كقولـه تعـالى: (ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك) [آل عمران: 44]، أو مـا سـيحدث فـي المستقبل وأراد ا حجبه عنا، ومثاله علم الساعة كقوله تعالى: (وعنده علم الساعة) [الزخرف: 85].

وتجدر الإشارة إلى أنه بالرغم من أن عالم الشهادة هو عالم العلـوم التجريبيـة، وهو عالم مشاهد محسوس كما ذكرنا، إلا أن هناك أشياء مادية يحجبها عنـا المكـان، وتدخل في ذلك الأشياء التي لا توجد في مجال حواسنا. كذلك توجد أشياء مادية في هذا العالم بعـضها غيـر محـسوس حـساً مباشـراً كالميكروبـات والأحيـاء الدقيقـة Microbiology. وهذه يعلم وجودها بالآلات كالمكبرات أو المجاهر. وبعـضها لا يمكن أن نحسه حساً مباشراً أو نشاهده بواسطة الآلات كالإلكترونـات والبروتونـات وغيرها من جزئيات الذرة، ولكنا نعرف وجودها بآثارها وبما تفسر من ظواهر.

وهنالك أيضاً ما هو غيب عنا في عالم الشهادة كعقول الآخرين وحقيقة شـعورهم الداخلي، لأننا لا نشاهدها ولا نحس بها كما نحس عقولنا ومشاعرنا الداخليـة. وهـذه

---

(563) جلال الدين ا لمى وجلال الدين السيوطي، تفسـ ا لالا ، ص206.

(564) د. عبد ا حسن زروق، الإسلام والعلم التجري ، ا رطوم، ا ركز العا ي (أ اث الإ ان)، مطبعة جامعة ا رطـوم، الطبعة الأو 1992م، ص93.

نستدل علي وجودها بقياس التمثيل Argument of Analogy. وهذا القياس مفاده: إنني أعلم أنني أفكر وأشعر ولي عواطف، والشخص الآخر مثلي، إذن هو يفكـر ولـه شعور وعواطف[565].

إذاً فإن إبن تيميه عند تأكيده بأن الاستدلال في المطالب الإلهيـة لا يناسـبه قياس التمثيل ولا قياس الشمول وكذلك قياس الغائب بالشاهد كان يفرق بـين عـالمين ومجالين مختلفين هما: عالم الحس والعقل الذي هو عالم العلم التجريبي، وبـين عـالم الخبر والسمعيات الذي هو عالم ما وراء الطبيعة أو العلم الإلهي كما يـسميه الفلاسـفة وهو علم غيبي. وهذه التفرقة منهجية وصحيحة أغفلها سابقوه من المتكلمين والفلاسـفة ولذلك هاجمهم إبن تيميه واتهمهم بالضلال ووصـف مـذاهبهم بأنهـا كثيـرة الخطـأ والاضطراب. ذلك لأنهم طلبوا معرفة الغيب بالقياس المنطقي العقلي، والغيب لا يعرف إلا عن طريق النقل، والنبوة هي المصدر الأوحد للعلم بالإلهيات كما سبق التوضيح.

كذلك فإن اتهام إبن تيميه للفلاسفة والمتكلمين، ووصفه لمذاهبهم بأنها كثيرة الخطأ والاضطراب، صحيح ويقوم علي بينات لا مجال لإنكارها. لأن المنطق لا يؤدي إلـى معرفة حقائق الغيب من غير الاستعانة والاسترشاد بالوحى. فهو آلة وبالأحرى طريـق للاستدلال. وصناعة المنطق قوانين تضبط التفكير العقلي. فهو أداة أو وسـيلة لتهـذيب طرق الاستدلال في المعقولات، وهو بالتالي لا يستخدم لمعرفة الغيبيات لكونهـا فـوق

---

(565) إن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن مسائل الشعور والعواطف الإنسانية، وكذلك فهم اللغة الا نستخدمها التعبـ عنها – وذلك علي النحو الذي أوضحه فتجنشتا Wittgenstein بـ اعة كتابه "تأملات ميتافيزيقية" عند ليله للغة ا اصة Private Language Argument مثال: التعبـ عن الشعور بأ الصداع. فعندما يقول شخص ما: "أشعر بالصداع". فإ أ يل شعوره وحاله كشعوري وحا عندما يكون لدي أ الصداع، إلا أنه لا يوجد مقياس تصحيح Criteria of Correctness نتحقق به من أن صداع ذلك الشخص هو اماً مثـل الـصداع الـذي ينتابـ ،وأن ما يشعر به هو ذات ما أشعر به عندما يكون لدي أ الصداع. لذلك فعند التواصل باللغـة ا اصـة الـ تستخدم للتعبـ عن الشعور والعواطف لا كن وصفه با وضوعية أو الصدق والكذب لعدم مقـدرتنا علـي التحقـق Verification من ذلك.

أنظـر:- Wittgenstein, L., Philosophical Investigations, trans. By; G. E. M. Anoscombe, Oxford (UK): Basil Blackwell, 1963, Part I, P. 20-26.

حدود الإدراك الحسي والعقلي. وقد أشار أبو حامد الغزالي قبل إبن تيميه لذلك بقوله: "وأما المنطقيات فلا يتعلق شئ منها بالدين نفياً أو إثباتاً، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشرط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر"[566].

فالذات الإلهية وصفاتها لا يصح الاستدلال عليها بمنطق اليونان وأقيستهم لعدم صلاحيتها لمعرفة الغيب. وإنما يكون الاستدلال عليها بالأمثلة المضروبة والأقيسة العقلية المستوحاة من القرآن الكريم. ويرى إبن تيميه في علم كلامه الجديد، أن تحقيق ذلك يكون بطريق قياس الأولى (علي وزن الأفعل) كما جاء به القرآن الكريم[567].

(ج) قياس الأولى القرآني هو طريق الإستدلال في مسائل التوحيد:

يمكن تعريف قياس الأولى المستخدم في القرآن بأنه إستدلال عقلي جاء به الوحي في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد وإثبات الصفات سبحانه، وفي قضية تنزيه ا تعالى عن النقص، وكذلك في إثبات توحيد الألوهية لاستحقاق ا عز وجل للعبادة وحده دون سواه،وإثبات المعاد ونحو ذلك[568].

في هذا التعريف لقياس الأولى دلالة بأن النقل لا ينفصل عن العقل بل يتضمنه، الأمر الذي خفي علي المتكلمين في الصفات الإلهية السابقين لإبن تيميه، فظنوا أن النقل يحتاج إلى التوفيق بينه وبين العقل.

وينبه إبن تيميه إلى قضية هامة في إستعمال قياس الأولى في إثبات الصفات الإلهية هي: مسألة الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق، والتي كانت سبباً في خلافات المتكلمين واضطراب مواقفهم في الصفات الإلهية. فوقع بعضهم في التشبيه

([566]) أبو حامد الغزا ، ا نقذ من الضلال، قيق: د. عبد ا ليم مود، القاهرة، دار النهضة للطباعة والنشر 1967م، ص122.

(567) إبن تيميه، الرد علي ا نطقيين، ص150.

(568) إبن تيميه، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص30.

والتجسيم الصريحين لأخذهم تلك الصفات المشتركة علي طريقة الشاهد الظاهر، ونفاها بعضهم وأوولها بهدف التنزيه فوقع في التعطيل الصريح.

فيوضح إبن تيميه الأمر بأنه: إذا كان المخلوق حياً سميعاً بصيراً قادراً مريداً متكلماً .. فمن باب أولى يكون الخالق كذلك. وهذه الصفات المشتركة حين تطلق علي الخالق والمخلوق فإن ذلك يكون من قبيل التواطؤ في استعمال الألفاظ، وليس معنى ذلك إشتراكهما في حقيقة الصفة. ذلك أن كل صفة تتبع موصوفها كمالاً وجلالاً أو نقصاً وقصوراً. والاشتراك هنا لا يكون إلا في مجرد إطلاق اللفظ، وليس هذا الاشتراك في اللفظ من قبيل الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده "وهذا يتضمن أن قياس الأولى ليس هو قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع" لكن بطريقة الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده[569].

فالأسماء المشتركة أو المتواطئة، كما يسميها إبن تيميه أحياناً، إذا أطلقت علي الخالق والمخلوق فلابد أن فيها قدر مشترك كلي وعام وهو المعنى المطلق للّفظ. وهذا الاشتراك في المعنى لا يكون إلا في الذهن فقط. وعن طريق القدر الكلي العقلي يكون التفاضل بين الطرفين المشتركين في المعنى الواحد. وهذا هو قياس الأولى المؤدي إلى نتيجة برهانية في آيات القرآن الكريم والتي يلزم من ثبوتها ثبوت صفات ا سبحانه[570].

وبالتالي فإن طريقة المتكلمين كالجهميه والمعتزلة في التنزيه، القائمة علي تأويلهم ونفيهم ما وصف ا تعالى به نفسه لظنهم أن ذلك من صفات المخلوقين المحدثين، فيها خلط بين حقائق متغايرة. ولو انتبه المتكلمون وتعمقوا في فهمهم لسلكوا في ذلك منهجاً شرعياً عقلياً بأن يفرقوا بين إطلاق اسم ما علي ا تعالى وبين إطلاقه علي شئ من المحدثات. لأنه من المحال قياس ا سبحانه وتعالى علي المخلوقات. فـا موجود

([569]) إبن تيميه، الرسالة التدمرية، ص16.

(570) إبن تيميه، الرد علي ا نطقي ، ص157.

والعالم موجود، وا عالم والإنسان عالم .. ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود والعلم تماثلهما في حقيقة الوجود والعلم. وكل ما هناك هو: أن تلك الأسماء والصفات التي تطلق علي الرب وعلي غيره هي أسماء مقولة بطريق الاشتراك اللفظي الذي هو نوع من التواطؤ العام[571].

فإن ا والغير إذا اشتركا في الصفات كانت الصفة الواحدة التي تطلق علي الموصوفين متفاوتة في مدى شدتها وعمقها بين هذين الموصوفين. وتسهيلاً للفهم يضرب إبن تيميه مثلاً حسياً علي ذلك فيختار لفظ "البياض" الذي يطلق علي الشيء الناصع البياض كالثلج وعلي ما هو أخف منه بياضاً كالعاج. وكذلك لفظ "الوجود" فإنه يطلق علي الواجب والممكن وهو في الواجب أكمل وأفضل[572] .. وهكذا بالنسبة للصفات التي تطلق علي الرب فإنها أفضل من غيرها عند المخلوقين بما ليس يدرك العقل البشري مداه.

يتضح من هذا أن إبن تيميه يزيل الشبهات التي أوجدها المتكلمون في التوحيد بسبب الأسماء والصفات المشتركة والمتواطئة بين الخالق والمخلوق باستخدامه لفكرة التفاضل بينهما. فيركّز علي أن التفاضل واجب في الاشتراك اللفظي مع الرب في الصفات. ولا يمكن أن يقع التشابه ولا التقارب في الأسماء والصفات بين ما عليه ا سبحانه وتعالى وبين غيره. لأنه "إذا كان العقل يدرك من التفاضل الذي بين مخلوق ومخلوق ما لا يحصر قدره، فهو يعلم أن فضل ا علي كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق علي مخلوق"[573].

ويلاحظ هنا أن إبن تيميه في استخدامه لفكرة التفاضل بين الخالق والمخلوق يستند علي قياس الأولى الذي يفيد أمراً يختص به الرب.

([571]) إبن تيميه، ا رجع السابق، ص155.

(572) إبن تيميه، ا رجع السابق، ص154.

(573) إبن تيميه، ا رجع السابق، ص154.

وتبعاً لذلك جاء إستدلاله علي إثبات الصفات الإلهية بفكرة التفاضل قائمـاً علـي مفهومي الكمال والنقص مؤكداً: أن ما يثبت لغير ا من كمال لا نقص فيه، فإنه ثابـت بطريق الأولى لأنه تعالى أولى بصفة الكمال من الجميع بكيفية تليق به سبحانه. كما أن كل كمال لا نقص فيه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول فإن هـذا الكمـال قـد استفاده من خالقه وربه ومدبره، فهو أحق به منه. وفي الجانب الآخر،كل نقص أو عيب وجب نفيه عن شئ ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات، فإنما يجب نفيه عن ا تعالى بطريق الأولى كقوله تعالى: (ولله المثل الأعلـى) [النحل: 60] فهو سبحانه يستحق كل كمال[574].

عليه يمكننا القول بأن فكرتي الكمال والنقص هما قطبي الرحى في حديث إبن تيميه عن الصفات الإلهية إثباتاً لها أو نفياً وسلباً للنواقص. وأن الاستدلال بقياس الأولى "النقلي العقلي" هو طريق إثبات الكمال لله ونفي النقص عنه سبحانه وتعالى. فما كان كمالاً لغيره فهو أحق وأولى به منه، وما كان نقصاً أو عيباً في غيره قائماً يجب نفيه عن الله تعالى بطريق الأولى، لأنه تعالى له المثل الأعلى في كل كمال لا نقص فيه.

كذلك تجدر ملاحظة أن إستخدام قياس الأولى، وهو استدلال عقلي تضمنته آيات القرآن الكريم، في إثبات الصفات الإلهية استناداً علي فكرتي الكمال والـنقص، يعنـي بالضرورة أن معنى الكمال والنقص في حق ا تعالى لا يترك تحديده للفكر الإنـساني والقياس المنطقي الذي لا يناسب المطالب الإلهية، وإنما يؤخذ ذلك المعنى من الـشرع لأن ا سبحانه وتعالى أعلم بنفسه وبما يجب له.

يتضمن ذلك، بداهة، ألا يكون وصف ا تعالى، بما قد يظن كمالاً بالقياس العقلي الذي لا يستند علي النصوص الشرعية. فمثلاً الزواج والإنجاب عند المخلوقين هو كمال للرجل والمرأة، إلا أننا لا نقول ذلك في حق ا سبحانه وتعالى لأنه نـزه نفـسه عـن الصاحبة والولد.

---

(574) إبن تيميه: درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص29-30.

كذلك فإن إثبات ما قد يظن كمالاً   تعالى مع نفي المماثلة ليس كافياً في التنزيه، إذ لابد من إثبات أو نفي الصفات اعتماداً علي ضابط مانع. يقول إبن تيميه: "فما سكت عنه الشرع نفياً أو إثباتاً ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه، ونثبت ما علمنا ثبوته من ذلك، وننفي ما علمنا نفيه"[575].

(د) غموض الألفاظ والمصطلحات التي إستخدمها المتكلمون من الأسباب الرئيسة في خلافهم في الصفات الإلهية:

تعود أهمية تناول إبن تيميه لمسألة الصفات الإلهية لإحاطته بتعاليم الكتاب والسنة وآراء سابقيه من المتكلمين والفلاسفة فضلاً عن معرفته بمنطـق اليونـان. فاسـتوفى الموضوع بحثاً وتحليلاً في معظم مؤلفاته العديدة. ولم ينطلق إبن تيميه في بحثه ذلـك من قاعدة يمليها أحد المذاهب. إلا أنه جعل الكتاب والسنة مقياساً تقـاس عليـه الآراء والمواقف. فما وافق منها الكتاب والسنة إعتبره موافقاً للعقل، وما خالفهما عده بـاطلاً ومخالفاً للعقل الصريح فالمبدأ الذي انطلق منه في بحثه لموضوعات العقائد هو: عـدم مخالفة صحيح المنقول لصريح المعقول.

وقد أخذ إبن تيميه بالمنهج التحليلي النقدي فـي مناقـشته لآراء المتكلمـين فـي الصفات الإلهية. فلم يقبل الرأي أو يرفضه إلا بعـد تمحيـصه وتقـديم إستيـضاحات لصاحبه: ماذا تريد بقولك هذا ؟ وهل له أصل من الكتاب والسنة ؟ وهل تقره العقـول الصريحة ؟ وماذا تعني بهذا اللفظ المجمل ؟ وهل هذا الدليل صريح أم مجـرد أوهـام وظنون ؟ وهل تخالف مقدماته نصاً نقلياً صحيحاً ... إذ لابد أن يسلم الدليل من جميـع الشبهات حتى يصح الاستدلال به علي المطلوب[576].

([575]) إبن تيميه، الرسالة التدمرية، ص85.

(576) أنظر:-

إبن تيميه،   موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج2، ص97-98.

هذه التساؤلات كانت ترد في ذهن إبن تيميه عند مناقشته لآراء المتكلمين في الصفات الإلهية، لأنه كان يرى أن أسباب خلافاتهم فيها ترجع في الأصل إلى استعمال الألفاظ المجملة والمعاني الاصطلاحية المبهمة، واستخدامهم الأدلة التي لا يستدل بها على مثل مطلوبهم فكان يستعمل أحدهم اللفظ بمعنى ويستعمله الآخر بمعنى مختلف فينشأ الخلاف بينهما ويحتدم الصراع. ولو أوضح كل منهم ما يقصده من اللفظ، وفصّل ما فيه من إجمال لاتفقت كلمتهم ولما كفّر بعضهم بعضاً.

فالمنهج الواجب اتباعه في فهم النصوص الشرعية، ونصوص الصفات بخاصة. وبيان مراد الشارع منها لابد أن يقوم علي ملاحظة الألفاظ واستعمالات الشرعية وذلك بالمقارنة بينها وبين كلام العرب الذين عاصروا التنزيل، أو كانوا قبله أو بعده بقليل، وذلك تحقيقاً لضبط المفاهيم الشرعية حتى يتميز الحق من الباطل. فما تكلمت به العرب سليقه يجوز أن يحتج به ويفسر به كلام ا لأن الوحي إنما نزل بلسان العرب وطرائقهم في البيان[577]. ولا يجوز حمل ألفاظ الشرع علي ما اعتاده المتكلمون في عرفهم واصطلاحهم وعلي ما وجدوه في فلسفة اليونان.

فقد عز علي إبن تيميه، وهو الغيور علي كتاب ا وسنة رسوله، أن تصير الألفاظ الشرعية مائعة وتفهم حسب الأهواء والأغراض، وتحمل ما لا تحتمله من المعاني بحيث تصبح في الواقع غير مبينة لمراد الشارع.

فمثلاً يرى إبن تيميه أن التوحيد والتنزيه والتجسيم والتشبيه هي ألفاظ مشتركة بين مختلف فرق المتكلمين، ولها معانٍ مختلفة عند كل فرقة منهم. فما تعنيه فرقة بواحدة من هذه الألفاظ لا تعنيه فرقة أخرى. لذلك نشأ الخلاف بينهم في فهم الصفات الإلهية وتشعب ذلك الخلاف حتى أخذ شكل المشكلة صعبة الحل.

([577]) إبن تيميه، المرجع السابق، ج2، ص97.

فالجهميه والمعتزلة يريدون بالتوحيد والتنزيه نفـي جميـع الـصفات الإلهيـة، ويريدون بالتشبيه والتجسيم إثبات شئ منها، حتى من يقول أن ا يرى في الدار الآخرة أو أن له علماً يعتبر عندهم مشبه مجسم.

أما متكلمة الصفاتيه كمتأخري الأشاعرة فإنهم يريدون بالتوحيـد والتنزيـه نفـي الصفات الخبرية كاليد والوجه والاستواء .. وغيرها، ويريـدون بالتـشبيه والتجـسيم إثباتها.

ويشرح إبن تيميه رأي فلاسفة الإسلام، كالفارابي وإبن سينا في التوحيـد بـأنهم يعنون به ماتعنيه المعتزلة وزيادة، حتى أنهم يقولون: ليس إلا صفة سـلبية، كالقـدم سلب الأولية، أو صفة إضافية، كرب العالمين مثلاً، أو صفة مركبـة منهـا كمخالفتـه للحوادث[578].

أولئك الفلاسفة والمتكلمون كالجهميه والمعتزلة ومن تبعهم جعلوا التوحيد: وحـدة الذات الإلهية. وفسروا ذلك بأنه تعالى لا يجوز وصفه بصفة ثبوتية، لأن ذلك يقتـضي الكثرة في القدماء. فقالوا أن صفاته عين ذاته أو هي أحوال له[579].

بناءً علي ذلك الفهم الفلسفي للتوحيد والتنزيه فسر المتكلمون لفظ "الأحد" في قوله تعالى: (قل هو الله أحد) [الإخلاص: 1]. بأنه هو الذي لا صفة له ولا قسيم لـه فـي ذاته ولا جزء له. وحملوا هذا اللفظ علي معانٍ جملة، وقالوا هذا معنى لفظ الأحد فـي لغة العرب[580].

انتقد إبن تيميه ذلك الفهم الاصطلاحي الفلسفي ِللفظ "الأحد" موضحاً أنه ليس فـي كلام العرب أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحداً. بل المنقول المتـواتر عنـد العرب تسمية الموصوف بالصفات واحداً وأحداً ووحيداً.

([578]) إبن تيميه، نقض ا نطق، ص123.

(579) الشهرستا ، ا لل والنحل، ج1، ص44-45.

(580) إبن تيميه، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص114.

فإبن تيميه هنا يدافع عن موقف الصفاتيه "مثبتـة الـصفات" مؤكـداً أن الـذات الموصوفة بالصفات تسمى واحداً. بل الذات الموجودة في الأعيان لا فـي الأذهـان لا يتصور أن تتحقق بلا صفة أصلاً. لأن لفظ "ذات" تأنيث "ذو" ولا تستعمل إلا مـضافاً. وذات معناها صاحبة، كقولـه تعـالى: (عليم بذات الصدور) [آل عمـران: 119] والمعنى: صاحبة الصدور، أي أن ا عليم بما في قلوبهم وما يـضمره هـؤلاء[581].
فالصفة تدل علي فكرة "معنى" متصلة بذات والذات لا توجد وجوداً مطلقاً بدون صفة أو صفات، لأن المطلق بشرط الإطلاق إنما وجوده في الأذهان لا في الأعيان. ومن يقول بوجود ذات موجود ليس لها صفة يكون بمنزلة من يقول: أثبت نخلة ليس لها ساق ولا جزع ولا ليف. فإن هذا يثبت ما لا حقيقة له في الخارج ولا يعقل[582].

فالواحد أو الأحد أو الوحيد كذات لها وجود حقيقي، يكون لها صـفات بخـلاف إدعاء المعتزلة وغيرهم من نفاة الصفات. وتتأيد صحة فهم إبن تيميه هذا مـن القـرآن الكريم، الذي نزل بلغة العرب وعادتهم في الخطاب، والذي جاءت فيه آيات كثيرة ذكر فيها لفظ الأحد مسمى به من هو موصوف بصفات قائمة به. من ذلـك قولـه تعـالى: (ذرني ومن خلقت وحيداً) [المدثر: 11]، وقوله تعـالى: (ولا يشرك بعبادة ربه أحدا) [الكهف: 110]، وقوله تعالى: (قالت إحداهما يا أبتِ استأجره) [القـصص: 26].

ولفظ الأحد في هذه الآيات يراد به أشخاص، منهم الوليد بن المغيرة وبنت شعيب عليه السلام. وهؤلاء الأشخاص موصوفون بصفات قائمة بهم ومميزة لهم عمن سواهم. فإذا كان لفظ الأحد لا يطلق علي ما قامت به الصفات، ولا يطلق علي شئ من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لأنها منقسمة لا يكون في الوجود من يصح إطلاق لفظ الأحـد عليه، لا في النفي ولا في الإثبات. فإذا قيل: (ولم يكن له كفوءاً أحد) [الإخـلاص: 4]

---

(581) جلال الدين ا لمى وجلال الدين السيوطي، تفسـ ا لالا ، ص55.

(582) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج5، ص326.

لم يكن في هذا نفي مكافأة الرب إلا عمن لا وجود له، ولم يكن في الموجودات كلها ما يصح الإخبار عنه بأنه ليس كفؤاً تعالى[583]. وكذلك قوله تعالى: (ولا يشرك بعبادة ربه أحد) فإنه إذا لم يكن الأحد إلا ما لا تقوم به الصفات وما لا ينقسم، وكل مخلوق موصوف وكذلك جسم منقسم، لم يكن في المخلوقات جميعها ما يدخل في مسمى أحد، فيكون التقدير ولا يشرك بربه ما لا يوجد[584].

فاللغة التي نزل بها القرآن جاء لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات، بل يتناول الأشخاص أصحاب الأجسام الحاملين للأعراض. وهذا يعني بالضرورة أن أهل اللغة لم يريدوا بلفظ الواحد أو الأحد ما لا يوصف أصلاً. بل ولا عرف أيضاً أنهم لا يستعملونه إلا في الجسم.

بذلك يكون معنى التوحيد والتنزيه عند المتكلمين نفاة الصفات الإلهية باطل لا أساس له في اللغة ومخالف لمعنى التوحيد الذي جاء به الشرع. فما جاء بالقرآن الكريم والحديث الصحيح غير متضمن أي شئ من مصطلح التوحيد الذي استخدمه أولئك المتكلمون.

كذلك استخدم المتكلمون لفظ "الجسم"، في بحثهم للصفات الإلهية، بمعنى لم يعرف في اللغة والشرع. فالجسم في اللغة هو البدن وا سبحانه وتعالى منزه عن ذلك وهو الجسد الغليظ الكثيف، والعرب تقول هذا جسيم وهذا أجسم من هذا أي أغلظ منه[585]. وهذا هو معناه في القرآن الكريم الذي ورد فيه لفظ الجسم في موضعين: الأول قوله تعالى: (وزاده بسطة في العلم والجسم) [البقرة: 247]. والثاني: (وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقوهم) [المنافقون: 4].

([583]) إبن تيميه، تعارض العقل والنقل، ج1، ص114.

([584]) إبن تيميه، ا رجع السابق، ج1، ص115.

([585]) إبن تيميه، موعة الرسائل وا سائل، ج3، ص364.

والمتكلمون يستخدمون لفظ "الجسم" فيما هو أعم من المعنى المعروف في اللغة والشرع. فيقولون: هو المركب من الجواهر الفردة، أو من المادة والصورة. فمن أراد بالجسم هذا المعنى وقال إنه المراد عند العرب والمقصود في الشرع فقد أخطأ في ذلك. وقد يريدون بالجسم كل ما يشار إليه وترفع إليه الأيدي عند الدعاء، وقد يريدون به القائم بنفسه، وقد يريدون ما تجوز رؤيته(586).

يقول إبن تيميه: "ولا ريب أن ا موجود قائم بنفسه، وترفع إليـه الأيـدي عنـد الدعاء كما فطر علي ذلك جميع عباده، ولا ريب أنه تجوز رؤيته في الآخرة كما أخبر بذلك في كتابه، فإذا سموا "يقصد المتكلمين" هذه المعاني تجسيماً، فلا ينبغي أن نترك ما أخبر ا به عن نفسه في كتابه ونذهب إلى تأوليها لمجـرد هـذه التـسميات الحادثـة المبتدعة"(587).

ويخلص إبن تيميه إلى أن نزاع المتكلمين في الصفات الإلهية حول لفظ الجسم لا يتعلق بالدين. فإن اللفظ إنما يكون البحث عن معناه من الدين واجب إذا جاء في الكتاب والسنة وكلام أهل الإجماع. لأن معرفة ذلك واجبه. إلا أن لفظ "الجسم" في حق ا لـم يرد في كتاب ا ولا سنة رسوله صلي ا عليه وسلم ولا كـلام أحـد مـن الـسلف والأئمة. فما منهم أحد قال: إن ا جسم أو ليس بجسم. وإذا كـان كـذلك فـالمتكلمون المتنازعون في مسمى الجسم، وجواز أو عدم جواز إطلاقه في حق ا سبحانه وتعالى، متنازعون في أمر ليس من الدين: لا من أحكامه ولا دلالته(588).

وينتهي إبن تيميه إلى أن دلالة اللفظ علي المعنى سمعية، فلابد أن يكـون اللفـظ مستعملاً في ذلك المعنى بحيث قد دل علي المعنى به، ولا يكتفي في ذلـك بمجـرد أن يصلح وضع اللفظ لذلك المعنى إذ الألفاظ التي يصلح وضعها للمعاني ولم توضع لها لا

---

(586) إبن تيميه، ا رجع السابق، ج4، ص210.

(587) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج5، ص64.

(588) أنظر:-إبن تيميه، درء تعارض العقل والنقل، ج10، ص313-316.

يحصى عددها إلا ا [589]. فالتوحيد الذي جاء به الشرع وُأنزل به الكتاب غير متضمن أي شئ من تلك الاصطلاحات التي استخدمها المتكلمون. فمجمل أقوال المتكلمين فـي الصفات الإلهية باطلة بسبب استخدامهم لتلك المصطلحات التي لا أساس لها في الشرع.

وفي تقديري أن أهم ما لفت إليه إبن تيميه أنظار الدارسين لمبحث الصفات الإلهية في الفكر الإسلامي هو إشارته الهامة إلى أن خلافات المتكلمين في الصفات الإلهية ترجع لعدم تحديدهم الدقيق لما يستخدمونه من ألفاظ وأسماء مشتركة ومجمله مما جعل أفكارهم ومفاهيمهم غامضة ومضطربة.

وإبن تيميه هنا يؤكد مبدأ هاماً هو: أن توضيح المفاهيم ضرورة معرفية. ولعـل في هذا إرساء لقواعد جليلة في التفكير وإضافة أصيلة للفكر الإنساني في قضايا العقيدة والفلسفة. كذاك فيه سبق للفلاسفة المحدثين والمعاصرين في الاهتمام بجوانـب تحليـل وتوضيح الألفاظ والمفاهيم. وقد ظهر هذا الاتجاه في العصر الحديث بما يسمى "الفلسفة التحليلية". ويأتي في طليعة فلاسفته مـور Moore ورسـل Russell وفتجنـشتين Wittgenstein وغيرهم. فأصبحت مهمة الفلسفة عند هـؤلاء الفلاسـفة توضـيح المفاهيم والأفكار عن طريق تحليل العبارات التي تصاغ منها هذه المفاهيم، وقد يكـون التحليل منطقياً خالصاً أو فلسفياً أو لغوياً. ولا شك أن من بين أهم الفوائد التي يمكن أن يجنيها الفكر الإنساني من هذا الاتجاه إلزام المشتغلين بالفكر بالتحديد الدقيق لكـل مـا يعرضونه من مفاهيم وأفكار.

ولعل الخلاف الرئيسي بين موقف إبـن تيميـه وموقـف الفلاسـفة التحليلـين المعاصرين يرجع إلى "مجال الاهتمام"، إذ كان إبن تيميه مهتماً بتوضيح المفـاهيم فـي مجال العقائد، لأنه لا مجال فيه للمفاهيم الفضفاضة، ولابد أن تكون المفاهيم المستخدمة فيه محددة الدلالة مثل التوحيد والتنزيه والتشبيه والتجسيم وغيرها.

(هـ) إثبات الصفات علي حقيقتها الشرعية لا يؤدي إلى التجسيم:

([589]) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج2، ص98.

إن ما شاع بين بعض الدارسين من القدامى والمحدثين عن أن إبن تيميه ظاهري حرفي في فهم النصوص الشرعية وأن مذهبه في الصفات الإلهية فيه نوع من التـشبيه والتجسيم لسبب رفضه للتأويل واعتماده علي دلالة الظاهر، هذه التهمة الـشائعة غيـر صحيحة.

ذلك القول علي إطلاقه فيه مجانبة للصواب ومخالفة لحقيقة مذهب إبن تيميه فـي الصفات الإلهية. وقد حدث له هذا في حياته وبرأ نفسه منه وأرجعه إلى التزويـر فـي النقول والتحريف في كتاباته وأقواله[590]. واستمر ذلك الاتهام بعد مماته ولا زلنا نقرأه في كتب بعض المعاصرين.

فقد اتهمه إبن بطوطة الرحالة (ت 770هـ) بقوله عنه أنه شهده في مسجد دمشق يقول: "إن ا ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا كنزولي هذا، ونزل درجتـين مـن درج المنبر"[591].

ذكر إبن بطوطة ذلك مع أنه لم يشاهد إبن تيميه ولم يجتمع به أو يسمعه. إذ تذكر المصادر التاريخية أن إبن بطوطة قد وصل دمشق قادماً من بعلبك يوم الخميس التاسع من رمضان سنة 726هـ، وذلك بعد دخول إبن تيميه إلى قلعة دمـشق حبيـساً فـي السادس من شعبان من ذلك العام، أي قبل وصول إبن بطوطة إلى دمشق بنحو شهر أو أكثر[592]. ومكث إبن تيميه في ذلك الحبس، بسبب فتواه الفقهية في مسألة شد الرحـال

---

(590) بشأن التزوير النقول والتحريف الأقوال حكى إبن تيميه عن نفسه قائلاً: وكان قد بلغ أنه زور علي كتـاب إ الأم ركن الدين ا اشنك أستاذ دار السلطان. يتضمن ذكر عقيدة رفة، و أعلم قيقته، ولكن علمـت أن هـذا مكذوب. وكان يرد علي من مصر وغ ها من يسأل عن مسائل الاعتقاد أو غ ه، فأجيبه بالكتاب والسنة وما كان عليه سلف الأمة. قلت للأم وا اضرين (ا لس الذي عقد له لامتحانه مؤلفه العقيدة ا موية): أنا أعلـم أن أقواماً كذبوا علي غ مرة وقالوا للسلطان أشياء .. فقلت: ما خرجت إلا عقيدة السلف الصا يعهم .. وقلت: قـد أمهلت من خالف شئ منها ثلاث سن . فإذا جاء رف واحد من القرون الثلاثة الف ما ذكرته، فأنـا أرجـع. أنظر:- مرعى بن يوسف الكرمي، الكواكب الدرية مناقب ا تهد إبن تيميه قيق وتعليق: م عبد الر ن خلـف، ب وت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأو 1986م، ص117-120.

(591) إبن بطوطه، فة النظّار غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ص96.

(592) إبن كث ، البداية والنهاية، ج14، ص139.

وإعمال المطي إلى قبور الأنبياء والصالحين[593]، إلى أن توفاه ا تعالى فـي الثـاني والعشرين من شهر ذي القعدة سنة 728هـ.

وغير ذلك الافتراء، وبسبب خلاف إبن تيميه مع معاصريه مـن علمـاء الكـلام الأشاعرة وبعض الفقهاء والصوفية، كما يقول الإمام مرعـى الكرمـي الحنبلـي (ت 1033هـ) عنه: "فقد امتحن بمحن، وخاض فيه أقوام ونسبوه للبدع والتجسيم، وهو من ذلك برئ. وأول محنته كما نقل الثقاة، في شهر ربيع الأول سنة ثمان وتسعين وستمائة، بسبب عقيدته الحموية الكبرى، فقد جرى له بسبب تأليفها أمور ومحن"[594].

ذكر ذلك أيضاً معاصر إبن تيميه وتلميذه المؤرخ المفسر إبن كثير (ت 774هـ) في "البداية والنهاية" بإرجاعه لمواجهات إبن تيميه مع الأشاعرة، وهم أصحاب المذهب الكلامي السائد في عصره، لسبب تفسيره لآيات الصفات الإلهية ورفضه لتأويلها. فسعوا لمنع إبن تيميه من الجلوس لتفسير القرآن بالجامع الأموي بدمـشق، وقـاموا ومعهـم القاضي جلال الدين الحنفي (ت 745هـ)، والذي حمل لواء العداء والمخالفة لإبن تيميه في مسألة الاستواء علي العرش، فشكوه إلى الأمير ركن الدين الجاشـنكير بتهمـة أن فتواته الحموية تشتمل علي التشبيه والتجسيم الصريحين[595].

ولعل أهمية أقوال إبن كثير ومن بعده مرعى الكرمي أنها: ترجع سـبب الاتهـام القديم لإبن تيميه بالتجسيم إلى كتاباته نفسه، وبالتحديد مؤلفـه المعـروف بـالفتوى أو

---

(593) أفـ إبن تيميه مسألة شد الرحال وإعمال ا طي إ قبور الأنبياء والصا : أن ذلك السفر رم لأنه بدعة، يفعلها الصحابة ولا التابع ولا أمر ا رسول ا صلي ا عليه وسلم ولا استحب ذلك أحد من أئمة ا سلم ، فمن اعتقـد ذلك عبادة وفعله فهو الف للسنة وإ اع الأئمة.

كما أن ا ديث النبوي الذي اتفق الأئمة علي صحته والعمل به مسألة شد الرحال هو ما جاء الصحيح عن الن صلي ا عليه وسلم أنه قال: "لا تشد الرحال إلا إ ثلاثة مساجد: ا سجد ا رام، ومسجدي هذا، وا سجد الأقصى". أنظر:-

إبن حجر العسقلا ، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج8، ص140.

وكذلك: الإمام مسلم بن ا اج النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب ا ساجد، ج1، ص376.

مرعى الكرمي، الكواكب الدرية، ص155.

(594) مرعى الكرمي، الكواكب الدرية مناقب ا تهد إبن تيميه، ص112.

(595) إبن كث ، البداية والنهاية، ج14، ص139.

العقيدة الحموية. وهذا يستوجب الدراسة التحليلية النقدية لذلك المؤلف للوقـوف علـي حقيقة تلك التهمة.

كذلك وفي ذات اتجاه الاتهام القديم صور بعض الدارسين المعاصرين مذهب إبن تيميه في الصفات الإلهية بأنه مذهب جامد لا يتجاوز ظاهر النص. وحجتهم في ذلك أنه حرم التأويل وأصر علي حمل الصفات الخبرية علي حقيقتها، وهو بذلك نصى حرفـي وعدو للتوفيق بين العقل والدين.

يظهر ذلك في كتابات بعض المعاصرين من أمثال المستشرق جولد تـسيهر .I Goldziher. في كتابه "العقيدة والشريعة في الإسلام" من أن مذهب إبن تيميـه فـي الصفات الإلهية لا يخلو من شبهات التشبيه والتجسيم(596).

ومثل ما جاء في مقالات الأستاذ/ محمد زاهد الكوثري (ت 1958م) مـن ذكـره لرواية نقلاً مما ادعاه أبو بكر الحصني الدمشقي (ت 973هـ) في كتابه "دفع شُبه مـن شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد": من أن إبن تيميه كان يجلس في صحن الجامع الأموي فذكر ووعظ ثم قال: "وا قد استوى علي عرشه كاستوائي هذا". ومثل دعـواه أيضاً أن إبن تيميه يقول: "ا يجلس علي العرش وقد أخلى مكاناً يقعد فيه رسـول ا ". وانتهى الأستاذ/ الكوثري من هذه الروايات إلى أن مذهب إبن تيميه في الصفات الإلهية لا يخلو من شبهات التشبيه والتجسيم(597). وهي ذات العبارة التي استخدمها جولد تسيهر في حق إبن تيميه.

هذه الأقوال المنسوبة لإبن تيميه في التشبيه والتجـسيم، مـن بعـض القـدامى والمعاصرين، لا وجود لها في جميع مؤلفاته التي إطلعت عليها. فلم أجد في مـصنفاته إلا تأكيده المتكرر بنفي كل معنى يوهم التشبيه والتجسيم.

---

(596) جولد تسيهر، العقيدة والشريعة الإسلام، تر ة: د. مد يوسف موسى وآخرين، القاهرة، دار الكتـب ا ديثـة صر، الطبعة الثانية 1959م، ص109.

(597) مد زاهد الكوثري، مقالات الكوثري، القاهرة،مطبعة الأنوار، سنة 1372هـ، ص2، 8.

وغالباً ما يكون السبب في تلك الاتهامات عند بعض القدامى هو العصبيات المذهبية والغلو في عداوة المخالفين. وهو أمر لا يمكن استبعاده تماماً خاصة وان إبن تيميه كان قاسياً علي مخالفيه: فأهل الكلام والصوفية، كأهل وحدة الوجود وغيرهم، جهال مبتدعون عنده. والفلاسفة ملاحدة، وهم أنباط الروم واليونان ومشركين مثلهم،وكفرهم لم يصل إليه أحد من كفار أهل الكتاب ومشركي العرب[598].

كذلك من الأرجح أن يكون سبب الخطأ في فهم موقف إبن تيميه من مسألة الصفات الإلهية عند بعض المستشرقين والباحثين المعاصرين هو: منهجه وطريقته في الكتابة والتأليف. فلا تخلو مؤلفاته من كثرة الاضطراب والاستطراد والانتقال من معنى لمعنى آخر لأدنى مناسبة تذكر. فكثيراً ما تجد تحقيق مسألة من المسائل في غير مظانها. هذا مع عدم التزامه بضرورات التأليف المنهجي: كالتبويب لموضوعاته، والتنسيق لفصوله. مما لا يريح طالب الإفادة من كتبه. فقد كان في نقاشه لخصومه من المتكلمين في الصفات الإلهية، ذا نفس طويل وتفصيل مطنب في إيراد حجج الخصوم وحشد ما يعارضها من آراء، بصرف النظر عن قناعته بتلك الآراء المعارضة أو عدمها.

دفع ذلك ببعض الباحثين إلى الحكم بأن آراء إبن تيميه هي تلك التي يعارض بها خصومه، وليس الأمر كذلك في الحقيقة. لأنه كان يعمد أن تكون حجج خصومه وآراءهم هي التي يدفع بعضها بعضاً لتتساقط جميعها، ثم يعلن رأيه في نهاية المطاف. ذلك المنهج الجدلي المطول، الذي استخدمه في نقاشه وكتاباته، هو مصدر الخطأ عند بعض الباحثين في الحكم علي آرائه.

وتتأيد صحة حكمنا هذا من محتويات رسائل إبن تيميه وفتاويه: الحموية، التدمرية، الواسطيه، المراكشية ... وغيرها، وكذلك من مؤلفاته الكبرى التي بحث فيها مسألة الصفات الإلهية: ككتاب درء تعارض العقل والنقل، وكتاب منهاج السنة النبوية،

([598]) إبن تيميه، الرد علي ا نطقيين ، ص102-106.

إذ ينطوي الجزء الأكبر منها علي مناقشات جدلية مطولة ومـساجلات كلاميـة تبـرر للباحث المنصف إدراج إبن تيميه، مع سلفيته المشهورة عنه، في عـداد أهـل الجـدل والكلام. ذلك لأن معظم كتاباته في العقائد قد أخذت مظهراً جـدلياً يتبـع فيـه منهـاج المناقش المجادل ويحاول الرد عليه أولاً بآراء خصومه كدأب أهل الجدل، ليهدم حجـة خصمه بآراء والزامات الخصوم الآخرين ليبرز رأيه وحجته في النهاية كما ذكرنا.

ومن أمثلة عيوب ذلك المنهج وبالأحرى الطريقة التي اتبعها إبن تيميه في النقاش والتأليف، والتي أدت إلى خطأ بعض الدارسين في فهم مذهبه في الصفات الإلهية: ذكره في مؤلفه "الفتوى الحموية"، في معرض رده علي الجهميـه والمعتزلـة فـي تـأويلهم للكرسي في قوله تعالى: (وسع كرسيه السماوات والأرض) [البقرة: 255]، قـول خصمهم المحدث أبو نعيم الأصبهاني[599] (ت 312هـ): "وكرسيه جسم، والأرضـون السبع والسماوات السبع عند الكرسي كحلقة في أرض فلاة، وليس كرسيه علمـه كمـا قالت الجهميه. بل يوضع كرسيه يوم القيامة لفصل القضاء بين خلقه، كما قـال النبـي صلي ا عليه وسلم، وأنه تعالى وتقدس يجئ يوم القيامة لفصل القـضاء بـين عبـاده والملائكة صفاً صفاً، كما قال تعالى: (وجاء ربك والملك صفا صفا) [الفجر: 22]، وزاد النبي صلي ا عليه وسلم: وأنه تعالى وتقدس يجئ يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده، فيغفر لمن يشاء من مذنبي الموحدين، ويعذب من يشاء كما قال تعـالى: (يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) [الفتح: 14]"[600].

فالنظرة الخاطفة غير المتفحصة لقول المحدث أبي نعيم الأصـبهاني: "وكرسـيه جسم" والذي ذكره إبن تيميه في فتواه الحموية علي سبيل الاحتجـاج علـي المخـالفين

([599]) أبو نعيم الأصبها : وا ه عبد ا ويكنى أبا نعيم. من ا دث والفقهاء علي مذهب الإمام أ د بن حنبل. كان حسن العلم بالغريب والفقه والآثار. تو شوال سنة 312هـ.

أنظر:- الإمام أبو عبد ا مد بن أ د الذه ، تذكرة ا فّاظ، القاهرة، دار إحياء التراث العر عـن طبعـة وزارة ا عارف القومية بالعضد، د.ت ج2، ص265.

(600) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج5، ص60-61.

المؤولة نفاة الصفات الإلهية، فيها ما يفتح المجال للتحامل عليه من البعض ويبرر اتهامه بالتجسيم كسائر الحشويه ومتكلمي فرق المجسمة. بل فيها مجال لاتهام إبن تيميه بالاضطراب والتناقص في أفكاره.

فقد سبق لإبن تيميه في نقده للمتكلمين، كما أوضحنا، أن استدل في مسألة الأسماء المشتركة بتحليل الألفاظ وعلم اللغة منبهاً إلى أن دلالة الألفاظ توضحها الإضافة. فالصفات التي يوصف بها الإنسان تضاف إليه، كعلم زيد وقدرته ويده وكرسيه ... الخ ومن هذه الإضافة يتحدد مدلول تلك الألفاظ. وكذلك بالنسبة لصفات ا تعالى فإن مدلولها يتحدد بإضافتها تعالى الذي ليس كمثله شئ. يقول إبن تيميه: "فإنما العرب وضعت للإنسان ما أضافته إليه، فإذا قلت سمع العبد وبصره وكلامه ورحمته وغضبه وضحكه ... وغيرها، فما يخص به يتناول خصائص العبد. وإذا قيل: سمع ا وبصره وكلامه ورحمته وغضبه وضحكه كان هذا متناولاً ما يخص الرب، لا يدخل في ذلك شئ من خصائص المخلوقين. فمن ظن أن استواء ا تعالى يتناول شيئاً من صفات المخلوقين مع كون النص قد خصه با ، كان جاهلاً جداً بدلالات اللغات، ومعرفة الحقيقة والمجاز"[601].

لذلك فإن احتجاج إبن تيميه بقول المحدث أبي نعيم الأصبهاني بأن "كرسيه جسم" دون أن يوضح خطأ ذلك القول أو يعلق عليه بالرفض فيه شبهه تجعل القارئ يتهمه بالتشبيه والتجسيم، ويصفه في ذات الوقت بالاضطراب والتناقض في الأقوال والأفكار. إذ لا يجوز تحديد مدلول لفظ "الكرسي" المضاف سبحانه وتعالى بأنه "جسم"، لأن الصفات التي تضاف تعالى يتحدد مدلولها، كما سبق أن أكّد إبن تيميه، بإضافتها تعالى الذي ليس كمثله شئ.

ولعل كثرة الاستطراد والتطويل في سرد الإلزامات الجدلية والأقوال المعارضة لخصومه المؤولة نفاة الصفات قد صرفه عن ذلك التنبيه وبالأحرى التعليق الضروري،

([601]) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج5، ص208.

ولم ينتبه لذلك إلا في نهاية فتواه الحموية، فلجأ إلى تأكيد التنزيه وإثبات الكرسي كمـا أثبته ا تعالى لنفسه في القرآن الكريم من غير كيف وتـشبيه، وذلـك بقولـه: (فالله سبحانه وتعالى منزّه أن يكون من جنس شئ من المخلوقات. وكذلك كرسيه وسائر صفاته)[602].

أيضاً من ذلك بعض ما كتبه إبن تيميه في الاستواء علي العرش، والذي كان سبباً للاتهامات المشهورة له بالتجسيم من إبن بطوطة الرحالة، وكذلك من معاصريه متكلمي الأشاعرة ومعهم القاضي جلال الدين الحنفي، وأبي بكر الحصين الدمشقي، ومن بعدهم جولد تسيهر ومحمد زاهد الكوثري .. وغيرهم.

فقد كان قصد إبن تيميه إثبات الاستواء كصفة خبرية، مع رفض تأويلات الجهميه والمعتزلة ومتأخري الأشاعرة كأبي المعالي الجويني ومن جاء بعده للاستواء بالاستيلاء والقهر والغلبة. وفي ذلك يقول إبن تيميه: "ليس في كتاب ا ، ولا في سنة رسـوله ولا عن أحد من سلف الأمة ولا من الصحابة والتابعين، ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمـن الأهواء والاختلاف، حرف واحد يخالف ذلك نصاً ولا ظاهراً. ولم يقل أحد منهم أن ا ليس في السماء، ولا أنه ليس علي العرش، ولا أنه في كل مكان. ولا أن جميع الأمكنة بالنسبة إليه سواء، ولا أنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصل ولا منفصل، ولا أنـه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصابع ونحوها. بل قد ثبت في الصحيح عن جابر بـن عبد ا أن النبي صلي ا عليه وسلم لما خطب خطبته العظيمة يوم عرفات، في أعظم مجمع حضره الرسول صلي ا عليه وسلم، جعل يقول: ألا هل بلّغت ؟، فيقولون: نعم. فيرفع إصبعه إلى السماء ثم ينكبها إليهم ويقول: اللهم أشهد !" غير مرة، وأمثـال ذلـك كثيرة[603].

([602]) إبن تيميه، ا رجع السابق، ج5، ص106-217.

(603) إبن تيميه، ا رجع السابق، ج5، ص15.

مثل هذا القول، الذي ضمنه إبن تيميه بداية فتواه الحموية، إذا أخذ منفصلاً عن شرح معنى العرشية والاستواء عنده فإنه يفتح باب إتهامه بالتجسيم. ولكن إذا رجعنا إلى مفهومه للعرش ندرك أنه متوافق مع منهجه في التنزيه.

فهو يفهم معنى الاستواء والعرش بأن الله يوصف بالعلو والفوقية الحقيقية، ولا يوصف بالسفول ولا بالتحتية قط. ومن الكفر إنكار أن الله تعالى علي العرش إستوى. فلا مجال لإنكار أنه تعالى فوق السماوات علي العرش. إذ السماء إنما يراد بها العلو، فالمعنى أن الله في العلو لا في السفل. وأنه يدعي من أعلى لا من أسفل[604].

ويؤكد إبن تيميه أن هذه حجة فطرية عقلية. فإن القلوب مفطورة علي الإقرار بان الله في العلو ومن قال غير هذا فهو مخطئ خارج مما كان عليه النبي صلي الله عليه وسلم ومبتدع لتفسير الصفات بخلاف ما كان عليه الصحابة والتابعون من الإثبات. وفي الصحيح عن أنس إبن مالك قال: كانت زينب تفتخر علي أزواج النبي صلي الله عليه وسلم تقول: "زوجكن أهاليكن وزوجني الله من فوق سبع سماوات"[605].

فإبن تيميه يثبت الاستواء علي العرش كصفة مثل سائر الصفات الإلهية، لأن العلم بالاستواء علي العرش هو عن طريق السمع، أما عن كيفية الاستواء فلا ندركها، وهي في علم الله تعالى. وعلينا أن نعتقد بان استواء الله سبحانه وتعالى علي عرشه ليس كاستواء البشر علي ظهور الأنعام أو علي المقاعد، وإنما هو علو خاص بالرحمن نفسه. أما كيفية ذلك الاستواء فهو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله وإن كنا نفهم معاني ما خوطبنا به، ونفهم من الكلام ما قصد إفهامنا إياه[606].

ذلك الفصل الواضح، الذي أقامه إبن تيميه بين فهم معنى آيات وأحاديث الصفات الإلهية وبين معرفة كنهها وحقيقتها النهائية، يترتب عليه أنه: لا ينبغي أن نأخذ من عدم

([604]) إبن تيميه، المرجع السابق، ج5، ص106.
(605) إبن تيميه، المرجع السابق، ج5، ص54.
(606) إبن تيميه، المرجع السابق، ج5، ص38.

إدراكنا لحقائق هذه الآيات والغيوب ذريعة إلى القول بأن تلك الألفاظ التي خاطبنا بهـا الوحي كالاستواء والمجيء واليدين والغضب ... وغيرها في وصف ا سبحانه وتعالى لا تدل علي هذه الحقائق في نفسها. فلا يجوز أن نقول بان الرسل قد إستصوبت هـذه الألفاظ للتعبير بها عن هذه الحقائق المغيبة تقريباً للفهم كما قال بذلك إبن سينا[607]. فإن هذا طعن في وظيفة الرسول صلي ا عليه وسلم واتهام للوحي بالتضليل لأنه تكّلم في الصفات الإلهية بما ظاهره خلاف الحق. وفي ذات الوقت فإن عدم العلم بكيفية وحقائق هذه الصفات الإلهية لا ينفي دلالة ألفاظها عليها. لأن عدم العلم بذلك ليس علمـاً بعـدم ذلك، فنكون كما قال تعالى: (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولمّا يأتهم تأويله) [يونس: 39]. فالصفات ثابتة سبحانه وتعالى بالنقل الصحيح والعقل الصريح. وتكذيب إثبات الصفات وعدم حملها علي حقيقتها التي جاء بها الشرع هو من باب تكذيب مـن كـذّب بالجن. إذ ليس عند المتطبب والمتفلسف دليل عقلي ينفي وجودهم. وهذا إنما يفيد "عـدم العلم" لا "العلم بالعدم". وقد اعترف بهذا، كما يقول إبن تيميه، حذّاق الأطباء والفلاسـفة كابقراط وغيره[608].

إن قصد إبن تيميه وموقفه المبدئ من الفتوى أو العقيـدة الحمويـة فـي مـسألة الصفات الإلهية، والتي كتبها سنة 698هـ وانشغل بالرسائل والمسائل حولها والـردود والمناقشة فيها حتى وفاته في سنة 728هـ وأُتهم بسببها بالتشبيه والتجسيم منذ حياتـه وحتى عصرنا هذا، هو: أن جميع الصفات الإلهية التي جاء بها الشرع يجب أن تحمـل علي حقيقتها لا علي المجاز، وأن العقل البشري يعجز عن معرفة كنـه وكيفيـة تلـك الصفات.

وتعضيداً لموقفه ذلك، وحتى يكسب منهجيته نوعاً من القبول والموضوعية، عمد إبن تيميه إلى بيان أن حمل الصفات الخبرية علي حقيقتها لا علي المجاز ليس محـض

---

(607) إبن تيميه، كتاب النبوات، ص112.

(608) إبن تيميه،الرد علي ا نطقيين، ص100.

إختلاق وإنما هو في الأصل مذهب السلف في الصفات الإلهية والباعـث لقـولهم فـي الصفات الخبرية كالاستواء واليد والمجئ ... وغيرها: "أمروها كما جاءت. فالعـصمة في الدين أن تنتهي حيث انتهى بنا ولا نتجاوز ما قد حد لنا". والراسخون في العلم هـم الواقفون حيث انتهى علمهم، الواصفون لربهم بما وصف به نفسه، التاركون لما تـرك من ذكرها، لا ينكرون صفة ما سمى منها جحداً، ولا يتكلّفون وصفه سبحانه وتعالى بما لم يسم تعمقاً، لأن الحق ترك ما ترك، وتسمية ما سمى[609].

هنا يقدم إبن تيميه فهماً تحليلياً عميقاً لمذهب السلف في الصفات الإلهية بتأكيده أن قولهم في الصفات الخبرية: "أمروها كما جاءت" يقتضي إبقاء دلالتها علي ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظ دالة علي معاني، فلو كانت دلالتها منتفية لكـان الواجـب أن يقـال: "أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد، أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن ا لا يوصف بما دلت عليه حقيقة، وحينئذٍ لا تكون قد أمرت كما جاءت، ولا يقال حينئذٍ بـلا كيف، إذ نفي الكيفية عما ليس بثابت لغو من القول .. وإنما يقال بلا كيف لمـن فاقـت عظمته الوصف والتدبر والتعقل، فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو. لأن الكيف يكون لصفة شئ منه حد أو منتهى، يعرفه عارف أو يحد قدره واصف"[610].

بهذا الفهم التحليلي العميق لمذهب السلف في الصفات الإلهية وقولهم: "أمروها كما جاءت" قصد إبن تيميه تعضيد موقفه المبدئ الذي ضمنه فتواه الحموية: من أن جميـع الصفات الإلهية التي جاء بها الشرع يجب أن تحمل علي حقيقتها ولا يجوز تأويلهـا أو حملها علي المجاز، وأن العقل البشري يعجز عن معرفة كنه تلـك الـصفات لـذاك لا مسوغ للتأويل والفهم المجازي. فكما نتيقن أن ا سبحانه له ذات حقيقته، فكـذلك لـه صفات حقيقية، لأن الكلام في الصفات فرع علي الكلام في الذات ويحتذي فـي ذلـك حذوه ومثاله. فإذا كان معلوماً أن إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود حقيقـي لا

([609]) إبن تيميه، موع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيميه، ج5، ص46.

(610) إبن تيميه، ا رجع السابق، ج5، ص41-42.

إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود صفات حقيقية لا إثبـات تحديـد وكيف.

عليه فإذا قلنا: يد، وسمع، وبصر، واستواء، وغضب، وضحك، ونزول ... ومـا أشبهها فإنما هي صفات أثبتها ا تعالى لنفسه حقيقة في كتابه المنـزل وفـي حـديث رسوله الصادق عليه أفضل الصلاة والسلام، ولسنا نقول أن معنى اليد القوة أو النعمة، ولا معنى الاستواء الاستيلاء والقهر والغلبة، ولا معنى السمع والبصر العلم. ولا نقـول إنها جوارح، فلا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار، التي هي جوارح وأدوات للفعل. ونقول: إن القول إنما وجب بإثبات الصفات لأن التوقيف ورد بها، وكذلك وجب نفـي التشبيه عنها لأن ا تعالى ليس كمثله شئ.

إن فهم إبن تيميه للصفات الإلهية يتفق مع منهج القرآن فهو فهم صـحيح شـرعاً وعقلاً، لأنه يثبت ما أثبته الشرع وفي ذات الوقت يعرف للعقل حدوده فلا يدخلـه فـي تأويل وبحث مسائل الغيب. وحقيقة أن في ذلك امتداد واتباع لما درج صحب رسـول ا صلي ا عليه وسلم من ترك التعرض لبحث حقائق الصفات الإلهية ودرك كيفهـا. فالصحابة والتابعين هم صفوة الإسلام المشتغلون بأعباء الشريعة ومتطلباتها، وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة والتواصي بحفظها وتعليم الناس ما يحتـاجون إليـه منها. فلو كان تأويل ظواهر آيات الصفات مـسوغاً أو محتومـاً، لأوشـك أن يكـون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، لما فيه من إزالة التشبيه المزعـوم ودفـع الشبهة. فإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين عن الإضراب عن تأويل ظواهر آيـات الصفات كان ذلك هو الوجه المتبع، فحق علي ذي الدين أن يصف ا تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله صلي ا عليه وسلم وأن يعتقد تنزيهـه عـن صـفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل الصفات الخبرية.

هذا يجعلنا نحكم بخطأ الباحثين الذين صوروا مذهب إبن تيميـه فـي الـصفات الإلهية بأنه مذهب جامد لا يتجاوز ظاهر النص، وزعمهم أنه قد حرم التأويل لإصراره

علي حمل الصفات الخبرية علي حقيقتها كما جاءت في النصوص الشرعية. فقد أخطأوا في ذلك لأنهم لم يعرفوا حقيقة مذهب إبن تيميه ونوع التأويل الذي حرمه.

فإبن تيميه لم يرفض أو يحرم إستخدام التأويل بمعنى التفسير والبيان. وإنما أحجم ومنع إستخدام التأويل بمعنى معرفة كنه وكيف المسائل الغيبية. إن معظـم الدارسـين الذين تعرضوا لبحث قضية التأويل في الفكر الإسلامي ذهبوا إلى أن السلف كان سبيلهم الكف والتفويض في معنى آيات الصفات الإلهية. والصحيح أنهم لم يتوقفوا عـن بيـان معنى آية من آيات الكتاب وإنما الذي كفّوا أنفسهم عنه هو الخوض في تأويـل آيـات الصفات الإلهية بمعنى البحث في كيفيتها وكنهها.

فالإحجام عن تأويل آيات الصفات لا يمنع من تدبر معناها. فلا ينبغي أن نأخذ من عدم إدراكنا لحقائق هذه الآيات والغيوب ذريعة إلى القول بأن تلك الألفاظ التي خاطبنـا بها الوحي لا تدل علي هذه الحقائق في نفسها. فالقرآن الكريم في جميع آيات الـصفات علي الإثبات قولاً واحداً ولو أراد ا تعالى من خطابه خلاف ظاهره المـألوف لـدى المخاطب لكان قد كلّفه في ذلك أن يفهم مراده تعالى بلفظ لا يـدل عليـه لا نـصاً ولا ظاهراً. ولا يكلّف ا نفساً إلا وسعها.

فإذا كان ا تعالى قد خاطب عباده بأنه في السماء، وأراد منهم أن يفهموا، كمـا زعم بعض المتكلمين والفلاسفة، أنه لا داخل العالم ولا خارجه، وأنه في كـل مكـان، وأنه هو عين الموجودات أو حال فيها، لكان قد كلفهم في ذلك ما لا قبل لهم بـالوقوف عليه. فالدين يسر وليس فيه تعقيدات الفلسفة ومصطلحاتها.

وإذا كان القرآن الكريم والسنة الصحيحة في جميع آيات الصفات وأحاديثها علـي الإثبات قولاً واحداً، وكان الحق خلاف ذلك بل هو نفي الصفات كمـا يقـول الجهميـه والمعتزلة وغيرهم لكان القرآن والسنة في ذلك قد دلا علي ما ظاهره الضلال، ويكـون ا تعالى عن ذلك علواً كبيراً قد أنزل كتبه وأرسل رسله لتضليل الناس وجـرهم إلـى

إثبات ما يجب أن ينفي، فيكون ترك العباد في ذلك بلا كتاب ولا رسول أولى وأهـدى لهم.

لذلك فقد أخطأ المتكلمون في تأويل آيات وأحاديث الصفات لظنهم أن لا موجـود إلا ما علموه هم والفلاسفة، فتأولوا الصفات الخبرية التي جاء بها الشرع ونفوهـا بـلا دليل نقلي أو عقلي فشكّلوا بذلك خطراً علي النـصوص الـشرعية إذ ميعـوا ظـاهر النصوص وقلّصوا دلالة الظاهر في الاحتجاج. فكان فعلهم ذلك تحريفاً وتبديلاً لكتـاب ا . وقد علم أنه صلي ا عليه وسلم قد ذم أهل الكتاب علي ما حرفوه وبدلوه، ومعلوم أن التوراة مملوءة من ذكر الصفات الإلهية، فلو كان هذا مما بدل وحرف لكان إنكـار ذلك عليهم أولى. فكيف وكانوا إذا ذكروا بين يديه الصفات يضحك تعجباً منهم وتصديقاً بها ؟ ولم يعبهم قط بما تعيب النفاة والمؤولة من المتكلمين وبعض الباحثين المعاصرين إبن تيمية لإثباته الصفات الخبرية ويتهمونه بالتشبيه والتجسيم ؟! بـل الـوحي عـابهم بقولهم (يد ا مغلولة) [المائدة: 64]، وقولهم : أنه تعالى استراح لما خلق الـسماوات والأرض فقال تعالى: (ولقد خلقنا السماوات والارض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب) [ق: 38].

(و) العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها:

يثبت إبن تيميه الصفات الإلهية باعتبارها من لوازم الذات. لأن تقدير ذاته تعـالى منفكة عن هذه الصفات هو تقدير ممتنع. فالذات الموجودة في الأعيـان "كحقيقـة فـي الخارج" لا في الأذهان لا يتصور أن تحقق بلا صفة أصلاً. كما وأن صـريح العقـل يقضي بان الذات المسلوبة من الصفات، والتي لا تكون حية عليمة قديرة سميعة بصيرة مريدة متكلمة ليست مثل الذات المتصفة بها فضلاً عن أن تكون أكمل منهـا. ويقـضي هذا بأن الذات المتصفة بها أكمل، مما يعني بالضرورة امتناع كمال الذات بـدون هـذه الصفات.

فصفات الكمال من لوازم الذات الإلهية، لا يمكن وجود ذاته بدونها كما لا يمكـن وجودها بدون. ذلك لأن كمال ذات ا تعالى من لوازم ذاته لا من شئ مباين لذاته وإلا كان ناقصاً مفتقراً للتمام بغيره. فاسم ا متناول لذاته المتصفة بصفاته، وليست صـفاته زائدة علي مسمى أسمائه الحسنى[611].

إن إبن تيميه هنا يرفض مقالة نفي الصفات الإلهية بأهم حجة كلاميـة عرفتهـا مؤلفات العقيدة الإسلامية، ذلك بعد أن ذاعت تلك المقالة ذيوعاً كبيراً وكان لها أثرها في المذاهب المتنوعة كما يظهر من مؤلفات التفسير المختلفة. وقد جاء رفضه وتفنيده لتلك المقالة مع تمسكه في ذات الوقت بتأكيد وحدانية الذات الإلهية وعدم مماثلـة ا تعـالى لمخلوقاته.

فإذا قيل: هل صفاته زائدة علي الذات أم لا ؟ قيل: إن أُريد بالذات المجردة، التي يقر بها نفاة الصفات، فالصفات زائدة عليها. وإن أريد بالذات الموجودة فـي الأعيـان "كحقيقة في الخارج" لا في الأذهان لا يتصور أن تحقق بلا صفة أصلاً. فتلك لا تكـون موجودة إلا بصفاتها اللازمة. يقول إبن تيميه: "فالصفات ليست زائـدة علـي الـذات المتصفة بالصفات "الموجودة في الأعيان" وإن كانت زائدة علي الذات التي يقدر تجردها عن الصفات"[612].

هذا هو موقف إبن تيميه من مسألة علاقة الذات الإلهية بصفاتها تلك القضية التي اختلف سابقوه من مفكري الإسلام من صفاتيه ونفاة صفات في تحديدها.

فالسلف الصفاتيه، الذين ينتمي إبن تيميه إليهم ويدافع عن مذهبهم، أثبتوا تعالى صفات الكمال الأزلية كما أثبتتها النصوص الشرعية دون البحث في علاقة تلك الصفات بالذات الإلهية احتياطاً من الوقوع في الزيغ. لأن الشرع لم يطالبهم بذلك البحث، كمـا

---

(611) إبن تيميه، مجموعة الرسائل والمسائل، ج4، ص206-207.

(612) إبن تيميه، المرجع السابق، ج4، ص207.

أنه لم يحفظ عن الرسول صلي ا   عليه وسلم وصحابته وتابعيهم أن خاضوا في تحديد تلك العلاقة بين ذات ا   وصفاته.

إلا أن إبن تيميه، في علم كلامه الجديد، بتحليلاته اللغويـة واسـتنباطاته العقليـة استطاع أن يجد أدلة من الشرع والعقل واللغة دعماً وتأييداً لموقف السلف. وهو بذلك قد تجاوز الموقف المبدئ لرجال السلف الذين توقفوا عن البحث في طبيعة العلاقـة بـين الذات والصفات. ولا يعد تجاوزه ذلك لموقف السلف، زيغاً وإنما هـو بمثابـة تنبيـه وتوضيح للاستدلالات العقلية التي جاء بها الشرع مع الاستعانة بشواهد اللغة كما سنري في تفصيل وتحليل دليله وشواهده.

فقد رأي نفاة الصفات من المتكلمين، كما سبق التوضيح، في إثبات صفات أزليـة بجانب الذات الإلهية خطراً علي التوحيد يؤدي إلى الغيرية وتعـدد القـدماء. بـل رأي المعتزلة أن القول بوجود صفات أزلية قائمة بالذات الإلهية هو مثل التصور المـسيحي الذي يجعل الأقانيم قائمة بالذات مستقلة عنها، مما يعني صراحة التعدد والكثـرة فـي الذات الإلهية وذلك هو اعتراض واصل بن عطاء رأس المعتزلة.

أما أهل السنة الأشاعرة فقد جاء إمامهم أبو الحسن الأشعري بمنهجـه الوسـطي ليجمع بين الاستدلال العقلي، الذي أدى بالجهميه والمعتزلة للقول بالوحدانيـة المنزهـة تنزيهاً مطلقاً من أية صفة أزلية قائمة بالذات الإلهية غيرها، وبـين التمـسك الحرفـي بالنص الشرعي لدى بعض الحنابلة وأهل السنة الكلاّبية والذي قد يفهـم منـه إثبـات صفات أزلية "قديمة" قائمة بالذات الإلهية ومغايره لها.

فذهب أبو الحسن الأشعري في حل ذلك التعارض إلى أن: تعدد القدماء في ذاتـه لا ينافي الوحدانية الواجبة   بالشرع والعقل، وأن ما ينافيها هو تعدد القدماء المتغايره. ولا تغاير هنا بين ذات ا   تعالى وصفاته ما دامت الصفات الإلهية الأزلية ليست ذواتـاً قائمة بنفسها وإنما هي صفات لما قامت به، أي معانٍ للذات الإلهية وأوصاف لها[613].

([613]) أبو الحسن الأشعري، اللمع، ص17.

وكأن الأشعري هنا يرفض فكرة التوحيد الخالص عند المعتزلة، والتـي تنظـر للصفات وكأنها موجودات مغايره للذات مفارقة لها. فيـستبدل ذلـك المفهـوم بإثبـات الوحدانية تعالى مع إثبات الصفات كمعانٍ وليس موجودات مـستقلة. بـذلك نظـر الأشعري للصفات نظرة تتعلق بـالمعنى أو الوجـود الـذهني. فالـصفة إن غـايرت الموصوف وجوداً ومفهوماً لا يصح القول بأنها ذات أخرى منفصلة عن الـذات التـي تقوم بها. وعلي هذا فإذا قلنا أن تلك الصفات الأزلية ليست عين الـذات فـنحن علـي صواب لأن العالم ليس علماً، والموصوف ليس صفة. وإذا قلنا أنها غير الـذات فإنمـا ننفي بذلك أنها ليست ذواتاً قائمة بنفسها[614]. ومن هنا قال أبو الحـسن الأشـعري: أن الصفات ليست ذاته تعالى ولا غيرها، أو علي حد عبارته: "الباري تعالى عـالم بعلـم، قادر بقدره، حي بحياة ... وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى، لا يقـال: هـي هـو "عينه"، ولا هي غيره "خلافه"، ولا لا هو، ولا لا خلافه"[615].

ولعل أهم نقد قدم لرأي الأشاعرة في علاقة الذات الإلهية بصفاتها بأنها: "لا هـي هو ولا هي غيره، ولا لا هو ولا لا خلافه"، هو علي حد عبارة إبن تيميه "جمـع بـين سلبين"[616]. ويقصد بذلك الجمع بين نفي الغيرية والعينية. هذا النقد صـحيح بالنـسبة لعبارة: "لا هي هو ولا هي غيره" التي أصبحت سائدة عند متكلمي الأشاعرة. أما عبارة أبي الحسن الأشعري: "لا هي هو ولا هي غيره، ولا لا هو ولا لا خلافه" فهـي نفـي نقيضين هما الغيرية والعينية وإثباتها في نفس الوقت. فهي إذن ليست جمع بين سـلبين كما وصفها إبن تيميه.

فالأشعري لم يجد حلاً لإشكال علاقة الذات الإلهية بصفاتها. إذ كان قصده مخالفة المعتزلة في قولهم: صفات ا عين ذاته، لأنه رأى أن في ذلك تعطيلاً للصفات، فضلاً

---

(614) أبو الحسن الأشعري، المرجع السابق، ص17-18.

وكذلك أنظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص128.

(615) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص95.

(616) إبن تيميه، مجموعة الرسائل والمسائل، ج4، ص207.

عن ترادف مفاهيمها مع أن معنى العلم "مثلاً" غير معنى القدرة .. فمراعـاة اخـتلاف معنى كل صفة عن غيرها لا يكون في نظره إلا بإثبات الصفات كمعانٍ قائمة بالـذات. فهو لم يستطع تبني الموقف القائل بأن الصفات مغايرة للذات لأن ذلك يؤدي إلى مشكلة الكثرة والتعدد في الذات الإلهية. فلم يجد مخرجاً خلاف تلك العبارة الغريبة التي تنفي الغيرية والعينية وتثبتهما في نفس الوقت.

وقد حاول أبو حامد الغزالي الدفاع عن موقف الأشاعرة في مسألة علاقة الـذات الإلهية بصفاتها. ويبدو أن إبن تيميه قد استفاد كثيراً من المفاهيم الجديدة التي استخدمها الغزالي في دفاعه. فأخذها عنه واستخدمها في دعم فكرته بأن صفات الكمال من لوازم الذات الإلهية بقصد إزالة الإبهام الذي شغل المتكلمين في علاقة الذات بالصفات.

فالغزالي يرى أن الأشعري قدم تفسيراً صحيحاً لعلاقة الصفات الأزليـة بالـذات الإلهية بأنها "لا هو ولا غيره" باعتبار أن ذلك التفسير يوافق العرف واللغة. فـإن مـن يخبر بحضور إنسان واحد فقط يخبر بحضوره مع صفاته، فدل ذلك علي أن الصفات لا تغاير الذات وإلا لزم علي ذلك النص عليها في الإخبار. ولكن إذا سئل المخبـر عـن صفة القادم وذاته: هل هما متحدان مفهوماً ووجوداً ؟ فلاشك أنه يجيب نافياً. وفي هـذا يقول الغزالي: "فإن قيل: أفتقولون أن صفات ا تعالي غير ا ؟ قلنا: هذا خطأ. فإنـا إذا قلنا ا تعالى، فقد دللنا به علي الذات مع الصفات لا علي الذات بمجردها، إذ اسـم ا تعالى لا يصدق علي ذات قد أخلوها من صفات الألوهية، كما لا يقال الفقيـه غيـر الفقه، ويد زيد غير زيد، ويد النجار غير النجار. لأن بعض الداخل في الاسم لا يكـون عين الداخل في الاسم، فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد، بل كلا اللفظين محـال. وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل"[617].

([617]) أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تقديم: د. عادل العوا، بيروت ، دار الأمانـة، الطبعـة الأولى 1969م، ص155.

نلاحظ هنا أن إبن تيميه قد استفاد من تحليل الغزالي اللغوي للعلاقة بـين الـذات والصفات، وذلك في جانب التأكيد بعدم جواز إخلاء الذات من الصفات لتكون مجـردة. فاسم ا تعالى لا يصدق علي ذات قد أخلوها من صفات الألوهية كما ذكر الغزالي.

وتوسع إبن تيميه في التحليل اللغوي مستصحباً فكرة الغزالـي بـأن تقـدير ذات مجردة عن جميع الصفات إنما يمكن في الذهن لا في الخارج. فأضاف: أن لفـظ "ذات" تأنيث "ذو" وذلك لا يستعمل إلا فيما كان مضافاً إلى غيره. فهم يقولون: فلان ذو علـم وقدرة .. ونفس ذات علم وقدرة. وحيث جاء في القرآن الكريم أو لغة العرب لفظ "ذو" ولفظ "ذات" لم يجئ إلا مقروناً بالإضافة كقوله تعالى: (فاتقوا ا وأصلحوا ذات بينكم) [الأنفال: 1]، وقوله: (عليم بذات الصدور) [آل عمران: 119]، وكقول خبيب رضـي ا عنه: "وذلك في ذات ا " حين قدمه كفار قريش للقتل فأنشد:

ولست أبالـي حيـن أقتـل مسلـماً

علي أي جنب كان في الله مصرعي

وذلـك فـي ذات الإلـه وإن يشـأ

يبارك علـي أوصال شلو ممـزع[618]

عليه، فإن لفظ "ذات" يقتضي وجود صفات تضاف إليها الذات، لأنه لا يمكن وجود شئ قائم بنفسه في الخارج لا يتصف بصفة ثبوته أصلاً. فما هو قائم بنفسه فلابد له من صفة، وما كان صفة فلابد له من قائم بنفسه يتصف به. فمن قدر إمكان موجـود قـائم بنفسه لا صفة له فقد قدر ممتنعاً في الذهن لا يعلم وجوده في الخارج.

وامتياز إبن تيميه هنا هو استخدامه لتلك التحليلات اللغوية والاستخدامات القرآنيـة لِـ لفظ "ذات"، وتجاوزه بعلم كلامه الجديد لموقف الغزالي والأشاعرة عموماً في "لا هو ولا غيره" لفهم العلاقة بين الذات والصفات بجعله الصفات الإلهية "لوازم ذاته تعالى لا يمكن وجود ذاته بدونها، كما لا يمكن وجودها بدونه. وهذا كمال نفسه لا شـئ مبـاين

(618) إبن تيميه، مجموعة الرسائل والمسائل، ج4، ص208.

لنفسه"[619]. فاسم ا متناول لذاته المتصفة بصفاته، وليس صفاته زائدة علي مسمى أسمائه الحسنى. فالصفات زائدة علي الذات المجردة التي لا وجود لها في الخارج، وليست زائدة علي الذات المتصفة بالصفات، أي الذات الكاملة الموجودة وجود حقيقي لا ذهني.

فقد أدرك إبن تيميه وجه الإبهام في مشكلة علاقة الذات الإلهية بصفاتها بتأكيده بأن الوجود العيني يقتضي وجود الذات بصفاتها، وأن انفصال الذات عن الصفات لا يقره صحيح المنقول ولا صريح المعقول.

ومعلوم أن قضية علاقة الذات بالصفات هي قضية علاقة الواحد بالتعدد بعد انتقالها من الفلسفة إلى مجال العقيدة، كما سبق التوضيح. فقد كان غالباً علي الفلاسفة وعلم الكلام الإسلامي شبح تلك الفكرة الرياضية عن الوحدانية. وقد حافظ أكثر الفلاسفة والمتكلمون علي وحدانية ا تعالى الأساسية، فنسب فلاسفة الإسلام الكبار كالفارابي وإبن سينا جميع صفات ا إلى العلم. ولعل مرد ذلك إلى الأثر القوي لفلسفة أرسطو عليهم[620]. وتحاول نظرية الفيض والعقول العشرة أن تعالج فلسفياً العلاقة بين ا والعالم، فجعلت العقول وسطاء بين ا والعالم المخلوق بوصفه كوناً متسلسلاً، فقدمت بذلك تفسيراً للانتقال من وحدانية ا المطلقة إلى تنوع المخلوقات وكثرتها.

وقد أجاد إبن تيميه فهمه لفكرة المتكلمين والفلاسفة الرياضية عن الوحدانية وكذلك بالنسبة لنظرية الفيض التي عدها من قبيل الافتراضات الذهنية المجردة التي لا وجود لها في الواقع.

([619]) إبن تيميه، المرجع السابق، ج4، ص207.

(620) يقول أرسطو بوجود جوهر أول دائم هو المحرك الأول، وهو فعل محض لا تخالطه قوة. ولما كانت الحركة أزلية، كان المحرك الأول أزلياً. وهو غير متحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض. وماهيته أنه عاقل ومعقول ومعشوق. وأنه ليس جسماً. فهو الخير بالذات وفعله التعقل الدائم لذاته.و التعقل فيه عين المعقول، فإذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته وانحطت قيمة فعله. فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد.

أنظر:- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص180-182.

ومن المؤكد أن إبن تيميه يتمسك بقوة لا تقل عن قـوة سـابقيه مـن المتكلمـين والفلاسفة بضرورة الحفاظ علي مبدأ وحدانية الذات الإلهية. إلا أن الفارق الرئيسي بينه وبينهم هو استبداله لتصورهم الرياضي للوحدانية بتصور واقعي له وجود في الأعيـان لا في الأذهان. فا سبحانه وتعالى ذات واحدة وصفات كمال متعددة. هذا مـا أكدتـه النصوص الشرعية كما أنه في ذات الوقت مما يناقض المنطق واللغة ومعطيات التجربة الشخصية أن نتصور ذاتاً مجردة من صفاتها، أو صفة قائمة ليس لها محل فـي ذات. هذا التصور القائم علي حقيقة الوجود في الأعيان وبالأحرى الوجود الخارجي الحقيقـي لا الذهني الرياضي للوحدانية هو أساس مذهب إبن تيميه في الصفات الإلهية.

خاتمـــــة

خاتمة

بعد أن تناولنا خلافات المتكلمين في الصفات الإلهية وموقف إبن تيميه منها يمكن تلخيص نتائج البحث فيما يلي:-

(1) إن كل من يفهم الإسلام فهماً حقيقياً في أصوله، قرأناً وسنة، يفهم ذلك التيار القوي الصافي من العلم الإسلامي الذي تنزل من عصر النبي عليه الصلاة والسلام لعصر الصحابة وتابعيهم إلى عصر أئمة الحديث والفقه، وإلي اليوم، يستطيع أن يدرك الحق بسهولة في مسألة الصفات الإلهية علي الرغم من التنوع الفكري الذي يراه عبر حركة التاريخ الإسلامي. ولن يكون في صدره حرج أمام اختلاف وتنوع أفكار المتكلمين. فا سبحانه وتعالى واحد في ذاته وفي أسمائه وصفاته وأفعاله وهو المعبود الحق. هكذا بدون الدخول في التفاصيل الدقيقة، وبدون الدخول في عالم الغيب الذي يتقاصر العقل الإنساني عن إدراكه. وإنما أراد الإسلام أن تكون العقيدة واضحة لأنه لم يأت للخاصة، أي لم يأت للفلاسفة فحسب حتى يخوض بهم في جدال واسع عميق ابتداءً من عالم المحسوسات إلى عالم الغيب والمجردات.

فالأسماء الحسنى والصفات الإلهية هي لخالق الوجود، خالق الكون والمخلوقات، وهو واحد لا شريك له ولا معبود في الحقيقة سواه.

هذا القدر المشترك من الفهم الصحيح هو الذي يواجه المسلمون به العالم ويبلغوا رسالة ا الأخيرة إليه. لأنهم إذا إختلفوا في أصل التوحيد فسيكون إختلافهم في الفروع أكثر وأوسع. ولذلك نجد أن القرآن الكريم في المرحلة الأولى في مكة الحاضرة العاتية، قد ركّز علي الأركان الثلاثة من العقيدة: التوحيد والنبوة واليوم الآخر.

(2) أن كثيراً من صفات ا في الإسلام جاءت رداً علي فكرة ا في الفلسفات السابقة، أو تأويلات بعض الديانات الكتابية. فا عند أرسطو يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها،

ويتنزه عن الإرادة لأن الإرادة طلب في رأيه والله كمال لا يطلب شيئاً غير ذلك، ويجل عن علم الكليات والجزئيات .. لأنها من علم العقول البشرية. ولكن الله في الإسلام عالم الغيب والشهادة، لا يعزب عنه مثقال ذرة، وهو بكل خلق عليم، وسع كل شي علماً، عليم بما في الصدور، وهو مريد فعال لما يريد بخلاف ما قاله اليهود من أن يد الله مغلولة.

(3) وقع المتكلمون في بحثهم للصفات الإلهية في خطأ منهجي بسبب عدم تفريقهم بين مجال العقل في عالم الغيب ومجاله في عالم الشهادة. فالعقل لا مدرك له في عالم الغيب لأنه من مهمة النبوة كما نبه إبن تيميه. فبعد وصول العقل القطعي إلى إثبات وجود الله تعالى بآياته المنبثة في الكون، يقف عند هذا الحد. وكل محاولة في التوغل في الذات الإلهية وصفاتها إنما هي رجم بالغيب وقفز في الظلام.

ومن هنا تجئ ضرورة التنبيه إلى أن حركة الفكر الإسلامي في مجال الغيبيات تحتاج إلى مرتكز ثابت لن تجده في الأقيسة المنطقية أو في الفلسفة اليونانية أو الفلسفات الأخرى القديمة والحديثة والمعاصرة، وإنما تجده في الوحي الإلهي المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة. لأن الوحي قد جاء بالحق في مجال الغيبيات نصاً ودلالة. لذلك فلا حاجة للتأويلات ومتابعة الكلام المبتدع الذي أحدثه المتكلمون والفلاسفة في بحثهم وخلافاتهم في الصفات الإلهية.

(4) جاءت منهجية إبن تيميه في التعامل مع خلافات المتكلمين في الصفات الإلهية من منطلقات واضحة وأهداف مرسومة، وبعد إطلاع واسع ودراسة مستفيضة. فكانت أفكاره واضحة عميقة. فاستحدث رؤية ومنهجاً جديداً وبالأحرى علم كلام جديد في مسألة الصفات الإلهية، له حدود بائنة في الاستدلال العقلي. يبني علي القرآن الكريم والحديث النبوي الصحيح، يستقي منهما مباشرة دون الخوض في مزج الوحي الإلهي بالفكر الاجتهادي كما فعل سابقوه من المتكلمين، ودون الخوض في مصطلحات فلسفية غامضة وألفاظ مجملة مختلطة، بقصد تنقية عقيدة التوحيد ومبادئه من كل

دخيل فيها مهما كان دقيقاً. وتثبيتاً للعقائد الإسلامية في صيغتها الأولى وعدم إخضاعها إلى التأويلات المخالفة لضوابط التفسير الصحيحة التي تبعد عن المصطلحات التي ظهرت نتيجة للاختلاط الحضاري والامتزاج الثقافي، وتهتم بمعاني الألفاظ التي كانت معروفة متداولة بين العرب أيام نزول القرآن.

فمنهجية إبن تيميه هذه والتي أقام عليها علم الكلام الجديد، الذي تضمنته كتاباته، هي ما يجب أن تستفيده المدارس الفكرية المعاصرة بأن تحدد الأهداف وترسم الخطط بعد الدراسة الواسعة المتعمقة لأفكار الآخرين لتجئ بعد ذلك عملية النقد والبناء والترك والأخذ. فهى مترابطة ومتوازنة ليس فها إنفصام، تجمع بين العقل والشرع وتحفظ للحس مكانه. فيمكن الأخذ من هذه المنهجية بما يوافق متطلبات العصر وواقع الحال. فيتم أخذ تراث السابقين بالبحث والنظر لإزالة الجفوة المصطنعه منه بسبب النظرات المذهبية القاصرة مما يسهم في إعادة بناء العقلية الإسلامية ببعث الثقة ورأب الصدع الفكري فيكون بذلك إنهاء للتعصب المذهبي القائم علي الفكر الاجتهادي في مسائل العقائد عموماً لخطره علي وحدة الأمة الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم
ثانياً: المصادر والمراجع العربية القديمة
ثالثاً: المراجع العربية الحديثة
رابعاً: المراجع باللغة الإنجليزية

زززز

أولاً: القرآن الكريم :-

ثانيا: المصادر والمراجع العربية القديمة

1- إبن الأثير، عز الدين علي بن محمد بن الأثير الشيباني، الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر 1966م.

2- إبن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن، تلبـيس إبلـيس، القـاهرة، إدارة الطباعة المنيرية بمصر، الطبعة الثانية 1950م.

3- إبن المرتضي ، أبوعبدا محمد، إيثار الحق علي الخلق فـي رد الخلافـات إلـي المذهب الحق فى أصول التوحيد،القاهرة،1318هـ.

4- إبن النديم، محمد بن إسحق، الفهرست، القاهرة، المكتبة التجارية الكبـرى، مطبعـة الاستقامة، د.ت.

5- إبن بطوطة، محمد بن عبد ا اللواتي الطنجي، تحفة النظّار في غرائب الأمـصار وعجائب الأسفار – الشهير برحلة إبن بطوطة، القاهرة، المكتبة التجاريـة الكبـرى بمصر 1958م.

6- إبن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف، النجوم الزهرة في ملوك مـصر والقـاهرة، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة النشر، د.ت.

7- إبن تيميه، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى شيخ الإسـلام إبن تيميه، جمعها: عبد الرحمن بن قاسم النجدي وإبنـه محمـد، الريـاض، تمـت طباعتها ونشرها بأمر صاحب السمو الملكي فهد بن عبد العزيز ولي عهد المملكـة سنة 1398هـ.

- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الرياض، مطـابع جامعـة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى 1979 – 1982م.
- مجموعة الرسائل الكبرى، بيروت، دار التراث العربي 1972م.
- مجموعة الرسائل والمسائل، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1983م.
- منهاج السنة النبوية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، بيروت، مكتبة الخياط 1962م.
- مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، الكويـت، دار القـرآن الكـريم، الطبعة الأولى 1971م.
- كتاب الرد علي المنطقيين، تقديم: السيد سليمان الندوي، بيروت، دار المعرفة، د.ت.

- نقض المنطق، تحقيق: محمد حمزة وسليمان الصنيع، القاهرة، مطبعة أنصار الـسنة المحمدية 1951م.
- كتاب النبوات، بيروت، دار الفكر، د.ت.
- الفتوى الحموية الكبرى، القاهرة، نشرها قصي محب الدين الخطيب، الطبعة الثالـث 1398هـ.
- الرسالة التدمرية في تحقيق الإثبات لأسماء ا وصفاته، القاهرة، نشرها قصي محب الدين الخطيب الطبعة الثانية 1397هـ.
- معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسـول، بيـروت، المكتب الإسلامي 1972م.
- شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق الشيخ حسنين مخلوف، القاهرة، دار الكتب الحديثـة بمصر، الطبعة الأولى 1966هـ.

8- إبن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل – وبهامـشه الملل والنحل للشهرستاني، القاهرة، المطبعة الأدبية، الطبعة الأولى 1317هـ.
- الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، مطبعة الخانجي 1345هـ.
- المحلى بالآثار في شرح المجلى بالإختصار، تحقيق: أحمد محمد شـاكر وآخـرين، القاهرة، مطبعة السعادة 1348هـ.

9- إبن حنبل، أحمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيـق: شـعيب الأرناءووط وآخرين، بيروت، مؤسسة الرسالة 1987م.
- كتاب الرد علي الزنادقة والجهميه، حققه ونشره: د. علي سـامي النـشار وعمـار الطالبي في كتاب "عقائد السلف"، الإسكندرية، منشأة المعارف 1971م.

10-إبن خزيمة، محمد بن إسحق، التوحيد وإثبات صفات الـرب، مراجعـة وتعليـق: محمد خليل هراس، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية 1968م.

11-إبن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، القاهرة، دار الشعب، د.ت. إعتمد في نشرها علي الطبعة التي أصدرتها لجنة البيان العربي بتحقيق: د. علي عبد الواحد وافي، الطبعة الأولى 1960م.

12-إبن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد، وفيات الأعيـان وأنبـاء أبنـاء الزمـان، بيروت، دار الثقافة 1971م.

13- إبن رشد، أبو الوليد محمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من إتصال، تحقيق: د. محمد عماره، القاهرة، دار المعارف بمصر 1972م.

- مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتعليق: د. محمود قاسم، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية 1964م.

14- إبن سينا، أبو علي الحسين بن عبد ا ، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية 1972م.

15- إبن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، عنى بنشره المقدسي، دمشق 1347هـ.

16- إبن عقيل ،بهاء الدين عبدالله ، شرح إبن عقيل علي ألفية إبن مالك ، علق علي حواشيه وشرح شواهده: محمد محي الدين عبدالحميد، القاهره، المكتبه التجارية ، الطبعة الثانية عشر1961م.

17- إبن فارس، أبو الحسن أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية 1979م.

18- إبن قتيبة، أبو عبد ا بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، صححه وضبطه: محمد زهدي النجار، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى 1973م.

19- إبن قيم الجوزيه، شمس الدين أبو عبد ا بن أبي بكر، أسماء ا الحسنى، تحقيق: يوسف بديوي وأيمن الشوا، دمشق، دار إبن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1997م.

- إجتماع الجيوش الإسلامية علي غزو المعطلة والجهميه، القاهرة، مطبعة أنصار السنة المحمدية، نشره زكريا علي يوسف، د.ت.

- أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة السعادة 1955م.

20- إبن كثير، عماد الدين إسماعيل، البداية والنهاية في التاريخ، القاهرة، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى 1351هـ/1932م.

21- إبن ماجه، أبو عبد ا محمد بن زيد، سنن إبن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء التراث العربي 1975م.

22- إبن منظور، جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر 1956م.

23-أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، مراجعة وتعليق: محمد محي الدين عبد الحميد، الرياض، دار الفكر للطباعة والنشر 1982م.
24-إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفاء، بيروت، دار التراث العربي 1957م.
25-الآجري، أبو بكر بن الحسين الآجري الحنبلي، التصديق بالنظر إلى ا تعالى في الآخرة، تحقيق: محمد غياث الجنباز، الرياض، دار عالم الكتب، الطبعة الثانية 1986م.
26-الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: إبراهيم الأنباري، بيروت، دار الكتاب العربي 1967م.
27-الإسفراييني، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، القاهرة، مكتبة الخانجي 1955م.
28-الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق وتعليق د. فوقيه حسين محمود، القاهرة، دار الأنصار، الطبعة الأولى 1977م.
- اللمع في الرد علي أهل الزيغ والبدع، عنى بتصحيحه ونشره الأب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعي، بيروت، المطبعة الكاثوليكية 1953م.
- مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية 1969م.
29- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب 1986م.
30-الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، التمهيد، عنى بتصحيحه ونشره: الأب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعي، بيروت، منشورات جامعة الحكمة في بغداد 1957م.
- الإنصاف فيما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، القاهرة، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع 1963م.
31-البخاري، أبو عبد ا محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، إستانبول – تركيا، المكتبة الإسلامية 1981م.

32-البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفَرق بين الفِرق، تحقيق: محمد محي الدين عبـد الحميد، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده بمصر، د.ت.

- أصول الدين، إستانبول – تركيا، طبع ونشر مدرسة الإلهيات بدار الفنـون التركيـة 1928م.

33-البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، تصحيح وتعليـق: محمـد زاهد الكوثري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

34-الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيـق وتـصحيح: عبـد الرحمن محمد عثمان، بيروت، دار الفكر 1981م.

35-التهانوى، محمد علي الفاروقي، كشّاف إصطلاحات الفنون، تحقيق، د. لطفي عبـد البديع، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية 1963م.

36-الجرجاني، الشريف علي، التعريفات، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفي بابي الحلبي وأولاده 1938م.

37-الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، تحقيق: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميـد، القـاهرة، مكتبـة الخانجي 1950م.

- الشامل في أصول الدين، تحقيق وتقديم: د. علي سامي النشار وآخرين، الإسكندرية، منشأة المعارف 1969م.

38-الجلالين، جلال الدين المحلى وجلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، القاهرة، دار العربية، مطبوعات دار مروان ، طبع بنفقة حسن عباس الشربتلي ووزع بالمجان ، 1974م.

39-الخياط، أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد، الإنتصار والرد علـي إبـن الروانـدي الملحد، تحقيق وتقديم: د. نيبرج Nyberg، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية 1925م.

40-الدارمي، عثمان بن سعيد، رد الإمام الدارمي علي بشر المريسي العنيد، تحقيـق: محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة أنـصار الـسنة المحمديـة، الطبعـة الأولـى 1358هـ.

- الرد علي الجمهيه، نشره: قلير أب – لوند، الـسويد وج. بريـل – ليـدن، هولنـدا 1960.

-C W. K. Gleer up- Lund, Sweeden and E. J. Brill, Leiden, The Netherlands, 1960.

41-الذهبي، أبو عبد ا محمد بن أحمد، تذكرة الحفّاظ، بومباي – الهند، دار إحياء التراث العربي، عن طبعة وزارة المعارف بالهند، د.ت.

42-الرازي، فخر الدين بن ضياء الدين عمر، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير: علي سامي النشار، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية 1938م.

- أساس التقديس في علم الكلام، القاهرة، مصطفي البابي الحلبي وأولاده 1935م.
- المسائل الخمسون في أصول الدين، تحقيق: أحمد حجازي السقا، بيروت، دار الجيل، الطبعة الثانية 1990م.
- تفسير الفخر الرازي " المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب"، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثالثة 1985م.

43-الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي 1961م.

44-الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، القاهرة، مصطفي البابي الحلبي 1966م.

45-السبكي ، تاج الدين عبدالوهاب ، طبقات الشافعية الكبري ، تحقيق : عبدالفتاح الحلو ومحمود الطناجي ، القاهره ، طبع عيسي الحلبي 1383هـ .

46-السمعاني، عبد الكريم، الأنساب، تصحيح وتعليق: عبد الرحمن بن يحيى، حيدر أباد – الدكن، دائرة المعارف العثمانية 1963م.

47- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مكتبة دار التراث، الطبعة الثالثة 1985م.

- تاريخ الخلفاء، القاهرة، مطبعة مصطفي بابي الحلبي، الطبعة الثانية 1978م.
- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، نشره وعلّق عليه: د. علي سامي النشار القاهرة، مكتبة الخانجي بمصر، الطبعة الأولى 1946م.

48-الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: محمد سعيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 1975م.

- نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه: الفرد جيوم، بغداد، مكتبة المثنى د.ت.

49-الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول، بيروت، دار الفكر 1982م.
50-الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري "جامع البيان عـن تأويـل آي القرآن"، بيروت، دار الفكر 1984م.
- تاريخ الأمم والملوك، القاهرة، الناشر: محمد عبد اللطيـف وشـركاه، المطبعـة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى د.ت.
51-العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: سيد جاد الحق، القاهرة، دار الكتب الحديثة بمصر، الطبعة الثانية 1966م.
- فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تصحيح وتحقيق وإخراج: عبد العزيز بن عبد الله بن باز وآخرين، القاهرة، المكتبة السلفية د.ت.
- لسان الميزان، حيدر أباد – الهند 1331هـ، تصوير دار الفكر ببيروت – لبنـان د.ت.
52-العيني، أبو محمد بدر الدين محمود بن أحمد، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، بيروت، نشره محمد أمين دمج، د.ت.
53-الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحـسنى، تحقيق: محمد عثمان الخشت، القاهرة، دار الصابوني 1985م.
- المستصفي من علم الأصول، القاهرة، المطبعة الأميرية ببولاق 1322هـ.
- الاقتصاد في الإعتقاد، تقديم: د. عادل العوا، بيروت، دار الأمانة، الطبعـة الأولـى 1969م.
- إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت.
- المنقذ من الضلال، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، القاهرة، دار النهـضة للطباعـة والنشر 1967م.
- تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم: د. سليمان دنيا، القـاهرة، دار المعـارف بمـصر، الطبعة الخامسة 1972م.
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق: د. سليمان دنيا، القـاهرة، دار إحيـاء الكتب العربية، الطبعة الأولى 1961م.
- قانون التأويل ، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، مطبعة الأنوار 1940م.

- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، بيروت، منـشورات دار الآفـاق الجديـدة، الطبعة الخامسة 1981م.

- معيار العلم في فن المنطق، القاهرة، مطبعة كردستان العلمية 1329هـ.

54- الفيروزأبادي، أبو طاهر مجد الدين، ترتيب القاموس المحيط، القـاهرة، مطبعـة الرسالة، الطبعة الأولى 1959م.

55- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له: د. عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبه، الطبعة الأولى 1969م.

- المغني في أبواب التوحيد والعدل، تم تحقيقه بإشراف د. طه حـسين، مراجعـة: د. إبراهيم مدكور، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولـى 1965م.

56- القرطبى، أبو عبد ا محمد بن أحمد الانصاري، تفسير القرطبي "الجامع لأحكـام القرآن"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة 1987م.

57- القمي، سعد بن عبد ا الأشعري، المقالات والفرق، تقديم وتعليق: د. محمد جواد مشكور، طهران، مؤسسة مطبوعات عطائي 1963م.

58- الكرمي، مرعى يوسف الكرمي الحنبلي، الكواكب الدرية في مناقب المجتهد إبـن تيميه، تحقيق وتعليق: نجم عبد الرحمن خلف، بيروت، دار الغـرب الإسـلامي، الطبعة الأولى 1986م.

- الشهادة الزكية في ثناء الأئمة علي إبن تيميه، تحقيق وتعليق: نجـم عبـد الـرحمن خلف، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1985م.

59- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيـق: د. عبـد الهادي أبو ريده، القاهرة، دار الفكر العربي 1953م.

60- المحاسبي، الحارث بن أسد، العقل وفهم القرآن، تحقيق: حـسين القـوتلي، الـدار البيضاء – المغرب، دار الثقافة، الطبعة الثانية 1984م.

61- المرتضى، الشريف أبو القاسم علي بن طاهر، أمالي الشريف المرتضى، القاهرة، مطبعة الخانجي 1957م.

62- المسعودي، علي بن الحسن، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر 1966.

63- المقدسي، مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، بغداد، مكتبة المثنى 1916م.

64-المقريزي، أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بـذكر الخطـط والآثـار "الخطـط المقريزية"، القاهرة، مطبعة النيل 1325هـ.

65-الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، التنبيه والـرد علـي أهـل الأهواء والبدع، تقديم وتعليق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، القـاهرة، مطبعـة السعادة 1968م.

66-النجفي / علي أكبر محمود، التحفه النظامية في الفروق الإصـطلاحية، القـاهره مطبعة دار المعارف النظامية الزاهرة، 1321هـ.

67-النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، سنن النـسائي، بيـروت، دار الفكـر 1982م.

68-النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى، فرق الشيعة، عنى بتصحيحه: هـ. ريتـر Hellmut Ritter، إستانبول – تركيا، النشريات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية، مطبعة الدولة 1931م.

69-زاده، أبو الخير أحمد بن مصطفي " المعروف بطاش كبرى زاده"، مفتاح الـسعادة ومصباح السيادة، تحقيق: كامل بكري وعبد الوهاب أبـو النـور، القـاهرة، دار النهضة مصر 1968م.

70-مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، طبعه عيسى بابي الحلبي 1374هـ.

ثالثاً: المراجع العربية الحديثة :

(1) أبو ريان، د. محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي فـي الإسـلام، الإسـكندرية، دار الجامعات المصرية، الطبعة الأولى 1970م.

-الفلسفة أصولها ومبادئها، الخرطوم، الناشر: جامعة القاهرة فرع الخرطوم وحـدة الطبع والتصوير 1989م.

(2) أبو ريده، محمد عبد الهادي، إبراهيم بن سيار النظّام وأراؤه الكلاميـة الفلـسفية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1946م.

(3) أبو زهرة، محمد، إبن تيميه حياته وعصره، القاهرة، دار الفكر العربي 1953م.

-إبن حزم، حياته وعصره وآراؤه الفقهية، القاهرة، دار الفكر العربي 1954م.

-تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربي د.ت.

(4) أطفيش، محمد يوسف، هيمان الزاد إلى دار المعاد، طبعه زنجبار 1314هـ.

(5) الإستانبولي، محمود مهدي، إبن تيميه بطل الإصلاح الديني، دمشق، منشورات دار الحياة 1958م.

(6) البيطار، محمد بهجت، حياة شيخ الإسـلام إبـن تيميـه: محاضـرات ومقـالات ودراسات، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية 1986م.

(7) الجليند، د. محمد السيد، الإمام إبن تيميه وموقفه من قضية التأويل "دراسة لمـنهج إبن تيميه في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة"، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة 2000م.

(8) الخالدي، د. صلاح عبد الفتاح، التفسير والتأويل في القرآن، بيروت، دار النفـائس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1996م.

(9) الذهبي، د. محمد حسين، التفسير والمفسرون، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة 1991م.

(10) الزين، د. محمد حسني، منطق إبن تيميه ومنهجـه الفكـري، بيـروت، المكتـب الإسلامي، الطبعة الأولى 1979م.

(11) الشاروني، د. حبيب، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، القاهرة، مكتبـة الأنجلـو المصرية، الطبعة الأولى 1974م.

(12) الشرباصي ، الشيخ أحمد ، موسوعة له الأسماء الحـسني ، بيـروت، دار العلـم الطبعة الثانية 1987م

(13) الصاوي، أحمد، شرح الخريده البهيه لأحمد بن محمد الدردير، القـاهرة، مطبعـة مصطفي البابي الحلبي وأولاده 1947م.

(14) العايش، الشيخ حسن، صفات ا عند المسلمين، بيروت، أم القرى لإحياء التراث، الطبعة الأولى 1999م.

(15) العفيفي، طه عبد ا ، الصفات الواجبة والمستحيلة والجائزة في حـق ا تبـارك وتعالى، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى 1994م.

(16) العقاد، عباس محمود، التفكير فريضة إسلامية، بيروت، المكتبة العصرية، د.ت.

(17) الغبشاوي، عائشة عبد ا ، الفرق بين الألوهية والربوبية عند إبن تيميـه، رسـالة ماجستير (غير منشورة)، القاهرة، جامعة الأزهر 1978م.

(18) الفريوائي، د. عبد الرحمن عبد الجبار، بحوث الندوة العالمية عن: شيخ الإسـلام إبن تيميه وأعماله الخالدة المنعقدة في ربيع الآخر 1408هـ/1987م في الجامعـة السلفية ببنارس – الهند، إعداد وترتيب: د. عبد الرحمن عبد الجبـار الفريـوائي، الرياض، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1997م.

(19) القاسمي، جمال الدين، كتاب تاريخ الجهميه والمعتزلة، القـاهرة، مطبعـة المنـار 1331هـ.

(20) القرضاوي، د. يوسف (من محاذير التفسير: سوء التأويل) مجلة إسلامية المعرفة، العدد الثامن، مكتب العهد العالمي للفكر الإسلامي بماليزيا، ذو الحجة 1417هـ/أبريل 1997م.

(21) الكوثري، محمد زاهد، مقالات الكوثري، القاهرة، مطبعة الأنوار 1372هـ.

(22) المأمون، أمير صالح، مشكلة الصفات الإلهية في الفكر الإسلامي ومحاولة حلها عند الإمام الأشعري، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة الخرطوم 1981م.

(23) المبارك، محمد، الدولة ونظام الحسبة عند إبن تيميه، دمشق، دار الفكر 1967م.

(24) النشار، د. علي سامي وعمار الطالبي، عقائد السلف للأئمة: أحمد بن حنبل والبخاري وإبن قتيبة وعثمان الدارمي، الإسكندرية، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الأولى 1971م.

- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف بمصر، الجزء الأول، الطبعة السادسة 1975م.

-مناهج البحث عند مفكري الإسلام، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة 1978م.

(25) إمام، د. زكريا بشير، لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، الخرطوم، الدار السودانية للكتب، الطبعة الأولى 1998م.

(26) أمين، أحمد، قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الرابعه 1964م.

(27) باتون، ولتر مالفيل W. M. Patton، أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة: عبد العزيز عبد الحق، القاهرة، دار الهلال 1958م.

(28) بدوي، د. عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين "المعتزلة الأشاعرة"، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى 1971م.

(29) بركه، إبراهيم خليل، إبن تيميه وجهوده في التفسير، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى 1984م.

(30) جار ا ، زهدي، المعتزلة، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع 1974م.

(31) جمعة، د. محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الإسلام، بيروت، دار الجيل، د.ت.

(32) جولد تسيهر، أجنتس I. Goldziher، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: د. محمد يوسف موسى وآخرين، القاهرة، الطبعة الثانية 1959م.

- مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: د. عبد الحليم النجار، القاهرة، مكتبة الخانجي 1955م.

(33) حجازي، عوض ا جاد، إبن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي، القاهرة، دار الطباعة المحمدية 1960م.

(34) حموده، د. طاهر سليمان، دراسة المعنى عند الأصوليين، الإسكندرية، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع 1984م.

(35) دائرة المعارف الإسلامية، أصدرها بالعربية: أحمد الشنتناوي وآخرين، بيروت، دار الفكر، د.ت.

(36) ديكارت، رينيه، مقال في المنهج، ترجمة: محمود الخضيري، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1985م.

(37) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار للشيخ محمد عبده، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1972م.

(38) زروق، د. عبد ا حسن، الإسلام والعلم التجريبي، الخرطوم، المركز العالمي لأبحاث الإيمان، مطبعة جامعة الخرطوم، الطبعة الأولى 1992م.

- د. زروق (مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي) مجلة إسلامية المعرفة، العدد الرابع عشر، مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بماليزيا، خريف 1419هـ/1998م.

(39) زين العابدين، د. عبد المتعال، مدخل جديد إلى الفلـسفة، الخرطـوم، مطبعـة جامعة النيلين 1995م.

(40) شلبي، د. أحمد، مقارنة الأديان: اليهودية، القاهرة، مكتبة النهـضة المـصرية، الطبعة الخامسة 1978م.

(41) صبحي، د. أحمد محمود، في علم الكلام "المعتزلة والأشـاعرة"، الإسـكندريه، مؤسسة الثقافة الجامعية 1978م.

(42) صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني 1979م.

(43) عبدالرزاق، مصطفي ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، القاهره ، مطبعة لجنـه التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية 1959م.

(44) عبده، محمد، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، القاهرة، مكتبـة ومطبعـة محمد علي صبيح 1954م.

(45) عقيلي، إبراهيم، تكامل المنهج المعرفي عند إبن تيميه، تقـديم: د. طـه جـابر العلواني، فيرجينيا – الولايات المتحدة الأمريكية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى 1994م.

(46) عماره، د. محمد، تيارات الفكر الإسـلامي، القـاهرة، دار المـستقبل العربـي 1983م.

(47) عمر، د. أحمد مختار، أسماء ا الحسنى "دراسة في البنيه والدلاله"، القـاهرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى 1997م.

(48) فتاح، د. عرفان عبد الحميد، (منهج المتكلمين: دراسة وتقويم)، مجلـة إسـلامية المعرفة، العدد الثامن، مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بماليزيا، ذو الحجـة 1417هـ/أبريل 1997م.

(49) كاظم ، عباس ، أسماء الناس، بيروت ، دار المعرفة 1984م.

(50) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة النهضة المصرية، الطبعـة الخامسة 1966م.

- تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة 1996م.

(51) محمد، رحمه عثمان، المنهج العقلي بين الغزالي وإبن تيميه، رسـالة دكتـوراه (غير منشورة)، جامعة أم درمان الإسلامية 1998م.

(52) محمد، سعود صادق، شيخ الإسلام إبن تيميه إمام السلف والقلم، الريـاض، دار اللواء، الطبعة الأولى 1987م.

(53) محمود، د. زكي نجيب، برتراند رسل، القاهرة، دار المعارف بمصر، الطبعـة الثانية، د.ت.

(54) محمود، د. عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، القاهرة، الـدار المـصرية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة 1977م.

(55) مختار، سهير محمد، التجسيم عند المسلمين "مذهب الكراميـه"، الإسـكندرية، شركة الإسكندرية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1971م.

(56) موسى، د. محمد يوسف، إبن تيميه – سلسلة الأعلام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1977م.

- بين الدين والفلسفة في رأي إبن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، القـاهرة، دار المعارف بمصر 1959م.

(57) نادر، د. البير نصري، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، الإسـكندرية، مطبعة دار نشر الثقافة 1950م.

(58) نعمه، عبد ا ، فلاسفة الشيعه: حياتهم وآراؤهم، بيروت، منـشورات مكتبـة الحياة 1981م.

(59) لاوست، هنري H. Laust، أصول الإسلام ونظمه في الـسياسة والاجتمـاع عند شيخ الإسلام إبن تيميه، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، تقديم وتعليـق: د. مصطفي حلمي، الإسكندرية، دار الدعوة 1979م.

(60) يونس عبدالحميد (وآخرون) ، الموسوعة العربية الميسره، القاهره، دار الشعب ، الطبعة الأولي د.ت.

رابعاً: المراجع باللغة الإنجليزية:

(1) Ayer, A.J., Russell and Moore, "The Analytical Heritage", Macmillan press LTD., 1973.

(2) Babbie Eral, The Practice of Social Research, wads-worth, California, 1986.

(3) Bell, N. J., Love theory in Latter Hanbalite Islam, New York State University Press, New York, 1979.

(4) Cambridge Dictionary of Philosophy, ed. By: Robert Adui, Cambridge (U.K), Cambridge University Press, 1996.

(5) Carra de Vaux, "Batinya" in shorter Encyclopedia of Islam, ed. By: H. A. R. Gibb & J. H. Kramers, Luzac & Co. London, 1961.

(6) Collini, Steffan, Interpretation and Over Interpretation, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

(7) Douglas, Mary, Rules and Meaning London, Fontana, 1973.

(8) Encyclopedia Britanica, "John of Damascus", vol. XIII (1953 ed.).

(9) Farnell, L. R., The Attributes of God, Oxford University Press, 1925.

(10) Gilson, E. H., A History of Christian Philosophy in the Middle Ages, Sheed & Ward, London, 1955.

(11) Goldziher, Ignaz, The Zahiris, Their Doctrine and Their History, Leiden, E. J. Brill, 1971.

(12) Goldziher, I., "Ibn Taymia" in Encyclopædia of Religion and Ethics, ed. By: James Hastings, Scribeners, New York, 1951, vol. VII.

(13) Hughes, T. P., A dictionary of Islam, W. H. Allen & Co. London, 1964.

(14) Laust, H., "Ibn Taymia", The Encyclopædia of Islam, ed. By: B. Lewis & others, Leiden, E. J. Brill, 1971, vol III.

(15) Macdonald, D.B., Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, Scribnener's, New York, 1926.

- Aspects of Islam the Macmillan Company, New York, 1931.

(16) Mautners, Thomas ed., A dictionary of Philosophy, Blackwell, Cambridge Massachusetts, 1996.

(17) Piamenta, M., The Muslim Conception of God and Human Welfare, Leiden, 1983.

(18) Redhouse, J.W., "On-the most Comely Names" Journal of The Royal Asiatic Society, London,1880.

(19) Memon, M. Umar, Ibn Taymiya's straggle Against Popular Religion, Motuon & Co., Paris, 1976.

(20) Russel, Bertrand, History of Western Philosophy, George Allen & Unwin LTD., London, 1961.

-The Analysis of Mind, London, George Allen & Unwin, 1921.

(21) Seale, M., Muslim Theology "A study of Origins with reference to the church fathers", Luzac & company LTD., London, 1964.

(22) Shaddad, H. Kamal, Ibn Taymiyya's Critique of Aristotelian Logic, Ph.D. Thesis, University of London, 1972.

(23) Wensink, A. J., The Muslim Creed its Genesis and Historical Development, Cambridge University Press, 1932.

(24) Wittgenstein, L., Philosophical Investigations trans. By: G. E. M. Anscombe, Oxford (U. K): Basil Black well, 1963.